

تاریخ فکرمیں بنیادی تبدیلیاں لانے والی تحریکوں کا انتخاب

روایت

۴

مکتبہ روایت

[illegible]

آپ ہمارے کتابی سلسلے کا حصہ بن سکتے
ہیں مزید اس طرح کی شان دار،
مفید اور نایاب کتب کے حصول کے لئے
ہمارے وٹس ایپ گروپ کو جوائن کریں

ایڈمن پینل

عبداللہ عتیق : 03478848884

صدرہ طاہر : 03340120123

حسنین سیالوی : 03056406067

روایت

تاریخ فکر میں بنیادی تبدیلیاں لانے والی تحریکوں کا انتخاب

HaSnain Sialvi

روایت ۲

بلاغۃ الطبیعیات

عبداللہ

نوریت

ترتیب

محمد سرہیل عمر

مکتبہ روایت

اس شمارے میں شامل کسی تحریر کے حقوق محفوظ نہیں ہیں۔ انہیں شائع کرنے کی عام اجازت ہے۔

۱۱۰۰

۱۹۸۵ء، ۱۴۰۵ھ

فاشی: مکتبہ الروایت، ص ۴۸۵، لاہور

ٹیلی فون: ۱۶۱۰۲۹

امپونٹ لاہور

مطبع:

سمیل اکیڈمی چوک اردو بازار لاہور

تفصیم کار:

عام طباعت :- ۴۰ روپے

قیمت:

لایمبویری ایڈیشن :- ۶۰ روپے

فہرست

تہذیب اور فنون لطیفہ

- ۱۔ تہذیب کا روحانی مقصد و مارٹن لنگز / محمد یوسف عرفان ۱۳
- ۲۔ اسلامی خطاطی اور اقسام خط سید انور حسین نفیس رقم ۲۱
- ۳۔ تہذیب اور فنون لطیفہ - چند مباحث - سراج منیر ۴۳

ادبیات

- ۴۔ باعث تقریر آنکھ سراج منیر ۶۵
- ۵۔ مکتوبات ابجد علی شاہ محمد الہام چغتائی ۷۹
- ۶۔ کس خوش سلیقگی سے انجم بانی کی شاعری کا مطالعہ سراج منیر ۸۷
- ۷۔ ادب و معاشے میں حسنیہ کے اثرات - ایچ بیہ زاکر ظفر حسن ۱۰۳

ادبیات

- ۸۔ جام سفال محمد ابن الحسن سید ۱۲۹
- ۹۔ یادداشت سراج منیر ۱۴۵

۱۰۔ نالہ نے

سراج منیر ۱۵۳

تاریخ نواح و مشرق

۱۱۔ کلجکت

رینے کینوں/ جمال پانی پتے ۱۶۳

۱۲۔ جعلی بستیاں

حسن عبد الحکیم/ محمد سہیل عمر ۱۷۹

۱۳۔ اسلام اور مغرب کے چینج

سید حسین نصر/ تحسین فراقی ۲۵۰

شیر علی

۱۴۔ نعت

جعفر بابوچ ۲۳۸

۱۵۔ نعت

واصف علی واصف ۲۴۱

نظم غزلیں

۱۶۔ غزلیں

احمد جاوید ۲۶۳

۱۷۔ قرطبہ کے گنبدوں میں ایک بازگشت — ایک مکالماتی تفسیر

چهار سمت — غزلیہ نظم

غزلیں

سراج منیر ۲۷۱

۱۸۔ غزلیں

علی اکبر عباس ۲۹۱

نظمیں

۱۹۔ غزلیں
نظمیں

محمد اظہار الحق ۳۰۱

عز کا لہجہ

۲۰۔ یک پسند گویت
جمال پانی پتے ۳۱۳

کتابشنامی: تنقید و تہذیب و کتب

مذہب اور تصوف:

- ۱۔ محمد (اولین خاندان سے تیسری ہونی حیات طیبہ)
مارٹن لنگز (ابوبکر سراج الدین) ۳۵۸
- ۲۔ عفت امہ اسلام
عبد الحلیم محمدی ۳۶۵
- ۳۔ بیسویں صدی کا ولی
مارٹن لنگز (ابوبکر سراج الدین) ۳۷۰
- ۴۔ ادیان آدم
حسن سمٹھ ۳۷۷
- ۵۔ تعلیمات تصوف کا تعارف
ٹیس برکھارٹ (ابراہیم عز الدین) ۳۸۱
- ۶۔ تصوف کیا ہے؟
مارٹن لنگز (ابوبکر سراج الدین) ۳۸۶
- ۷۔ صوفی ازم
عمران یحییٰ ۳۹۱
- ۸۔ قصص اکبر
ابن عربی / ٹیس برکھارٹ (ابراہیم عز الدین) ۳۹۶
- ۹۔ ایک صوفی مرشد کے خطوط
مولانا الدرقاوی / ابراہیم عز الدین ۳۹۸
- ۱۰۔ کرن کرن سورج
واصف علی واصف ۴۰۱

تاریخ فکر، مسائل اور حل :

۱۱۔ دنیائے جدید کا بحران
۲۰۴ ریٹے گینوت

۱۲۔ کمیت کی سطنت اور عصر کے آثار

۲۱۱ ریٹے گینوت

۲۱۹ سڈی نوع

۱۳۔ دین اور دنیائے جدید

۲۲۶ سڈی نوع

۱۴۔ تفت دم پر ایک نظر

۱۵۔ گنگ آف دی کاسل

۲۲۰ حسن عبدالحکیم

۱۶۔ اسلامی نظام

۲۲۹ سلیم احمد

۱۷۔ حقیقت گمشدہ

۲۲۹ لکھن سمنٹھ

۱۸۔ روایت اول، آرا کی روشنی میں

۲۵۳

آبِ حیات اور تاریخ :

۱۹۔ مسلمانوں کی سنس اور تہذیب

۲۵۶ سید حسین نصر

۲۰۔ بہتر ناٹ آؤٹ

۲۵۸ معین الدین احمد

۲۱۔ ہاشم گیسری

۲۶۱ ساتی مستعد خان / جادو ناتھ

۲۲۔ عجبا بات فرنگ

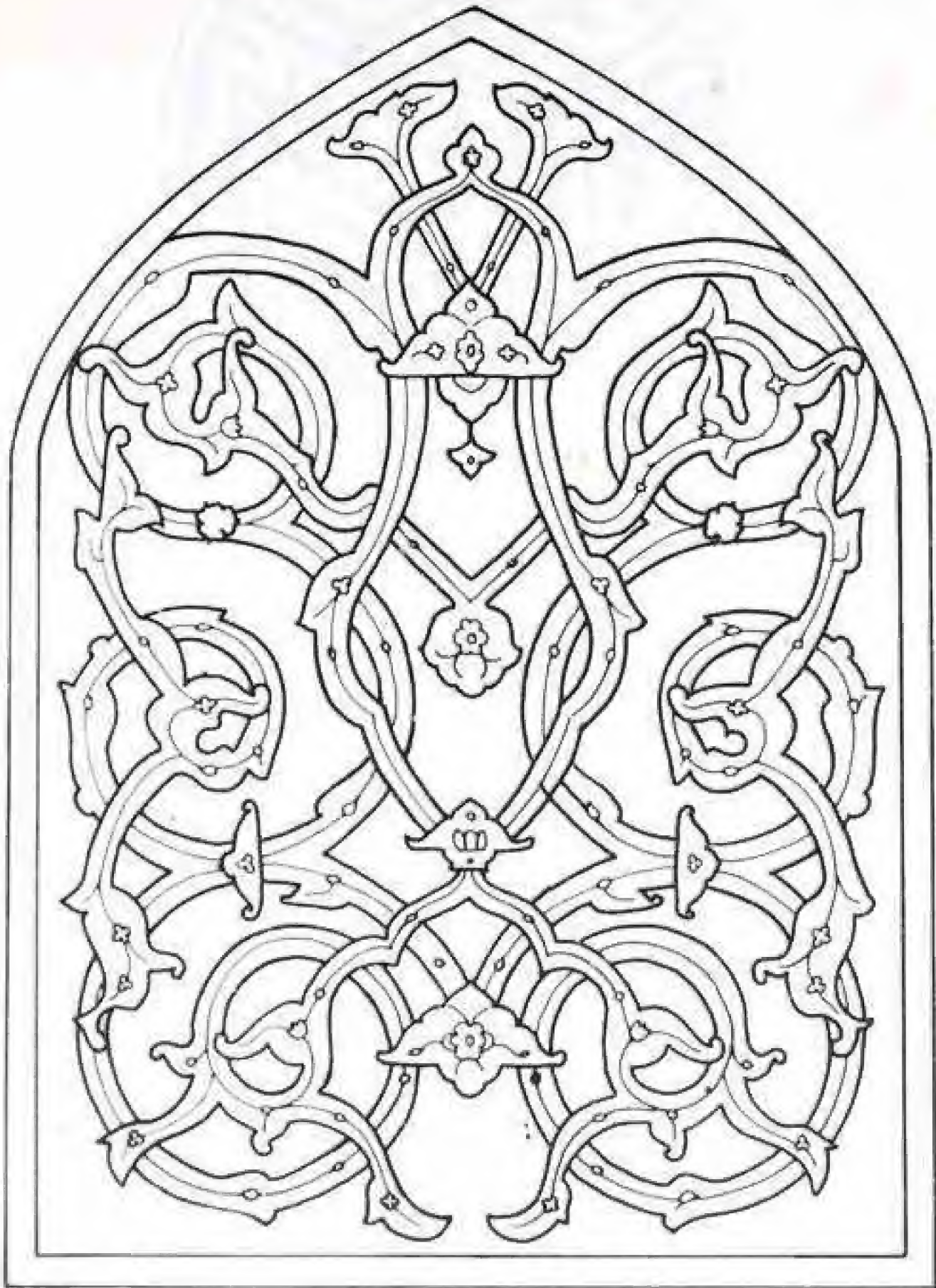
۲۶۳ یوسف کبیل پوش / تحسین فراقی

سَمِيعٌ عَلِيمٌ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي

روایت



تہذیب و فنون لطیفہ



WINDOW SHEIKH LUTFULLAH MOSQUE ISFAHAN, IRAN
نوافذ من مسجد الشیخ لطف الله - اصفهان - ایران




تہذیب کا روحانی مقصد

تصنیف : ابو بکر سراج الدین

Martin Lings

ترجمہ : محمد یوسف عرفان



یہ خطاب جناب ابوبکر سراج المونی نے جامعہ الازہر قاہرہ میں اسلامی کانفرنس منعقدہ ۱۹۶۲ء
میں بزبان عربی پیش کیا۔ یہ ترجمہ خطاب کے انگریزی متن سے کیا گیا ہے جو مصنف کی اپنی
تحریر ہے۔



HaSnain Sialvi

ہم نے اس کا تفسیر کے دوران میں کئی بار "ارتقاء" "تقدم" "تجدید" اور "احیاء" قسم کے الفاظ سے۔ اگر ہم پتے ان الفاظ کے معنی پر غور کر لیں تو شاید یہ وقت کا ضیاع نہیں ہوگا۔ "ارتقاء" اصولوں سے دور ہوتے جانے کا نام ہے۔ اگرچہ (اصولوں سے) کسی حد تک دوری دراصل اصولوں کا اطلاق کرنے کے لئے ضروری ہے، تاہم یہ بات نہایت اہمیت کی حامل ہے کہ یہ دوری اتنی زیادہ نہیں ہونی چاہئے کہ اصولوں سے مؤثر انداز میں رابطہ ناممکن ہو جائے۔ اسی لئے "ارتقاء" بہ طور ایک خاص حد سے ہرگز آگے نہیں جانا چاہئے۔ ہمارے اسلام اس بات سے شدت کے ساتھ آگاہ ہے کہ یہ "مقامِ خطر" اسلام میں کئی سو سال پہلے آچکا ہے اور ہمارے لئے یہ "مقامِ خطر" شدید تر ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ہم زلفی اعتبار سے اپنے اسلام کی نسبت غلط فہمی سے مصطفیٰؐ اصحاب کرام کے بنا کردہ مثالی معاشرہ سے دور تر ہیں۔ پھر ہمیں کیا حق حاصل ہے کہ ہم چوکی نہ بنیں۔ یہ ہم پر کیا ہے کہ ہم اصولوں سے اس حد تک دور نکل جانے کے خوف میں زندگی بسر نہیں کر رہے جہاں پہلے یہ "ارتقاء" "انحطاط" سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ سوال بلاشبہ پوچھا جاسکتا ہے کہ آج بہت سے لوگ جس چیز کو غرض سے "ارتقاء" کہتے ہیں کیا یہ فی الاصل انحطاط نہیں ہے۔

جہاں تک تقدم کا تعلق ہے تو ہر شخص کو تقدم Progress کی خواہش کرنا

چاہئے اور یہی مفہوم ہماری مذہب ہے کہ (اسے خدا) ہمیں مراعات ستیم پر چلا۔ لفظ "ترقی" بھی اسی مثبت معنی میں افراد کے نمونے میں استعمال کیا جاسکتا ہے لیکن معاشرے تقدم نہیں کرتے۔ اگر کیا کرتے تو پھر اولین آدمی معاشرہ سے زیادہ، جو کہ اسی وقت اپنے کمالِ شباب پر تھا، اور کونسا معاشرہ اس تقدم کیلئے اہل ترقی؟

مفسر اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "میری قوم کے بہترین اصحاب وہ ہیں جو میرے ہم عصر ہیں"

بعد ازاں وہ اصحابِ جوان کے بعد آئے اور پھر وہ اصحابِ جوان کے بعد آئیں گے۔
 خَيْرَ الْفَرُوقِ قَسِيْنِ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَدُوْنَهُمْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَكُوْنُ لَهُمْ

اور ہمیں اس بات کا تفسیہ لانا قرآن کے حوالے سے کرنا چاہئے کہ صدیاں گزرنے کے ساتھ ساتھ دلوں کا نام
 طور پر متجرب ہو جانا، ایک ابدی عمل ہے۔ اسی لئے ایک معاشرے کے بارے میں قرآن میں مرقوم ہے کہ:
 اِيَّكَ يَدْعُوْنَ عَرَفَةُ زَمَانٍ اِنْ يَرْبِيْنَا اَوْ اِنْ كُنَّا كَالْاَوَّلِيْنَ

فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْاَمْرُ فَكَسَتْ قُلُوْبُهُمْ (الحمدید، ۵)

اور یہ حقیقت اس بات سے بھی سمجھی جاسکتی ہے جسے قرآن کریم نے خواص (سابقین) کے ضمن میں بیان کیا
 ہے کہ وہ پچھلے لوگوں میں کمزرت کے ساتھ موجود تھے۔ بعد ازاں آنے والی نسلوں میں تھوڑے رہ گئے۔
 ثَلَاثَةٌ مِّنَ الْاَقْلَامِ ۝ وَ قَلِيْلٌ مِّنَ الْاَشْرَافِ ۝ (الواقعہ، ۱۲)

معاشرہ کی امید دراصل نہ تو ترقی سے وابستہ ہے اور نہ ہی تقدم میں پوشیدہ ہے بلکہ تجدید میں موجود
 ہے جسے ہم بحالی یا اصلاح کہہ سکتے ہیں۔ اب تک اس کا نفرتس میں 'تجدید' کا لفظ عمومی طور پر ترقی کے معنی
 مترادف کے طور پر برتا گیا ہے۔ جبکہ یہ لفظ اپنے روایتی اور عادیانہ معنی میں 'ترقی' کے برعکس ہے۔ کیونکہ تجدید
 کا مفہوم اسلام کی اصل ابتدائی قوت کو کسی حد تک بحال کرنا ہے۔ اس طرح یہ تحریک تجدید فی الحقیقت تحریک
 رجوع الی الدین ہے۔ یہ تحریک آگے بڑھنے کی بجائے واپس دین کی جانب لوٹنے کی تحریک ہے۔
 تجدید گاہے گاہے عمل میں آتی رہی ہے اور یہ 'تجدید' اکثر و بیشتر دفعہ ہوتی ہے جب ایک مبدد
 حکم خداوندی سے بے باک جاتا ہے تو وہ قدمی عمل کو رد کرتا ہے اور قوم کا واپس اصل دین سے یعنی (اصولوں سے) رابطہ
 قریب تر کر دیتا ہے۔

جہاں تک لفظ 'احیاء' کا تعلق ہے یہ فی نفسہ تجدید کے ہم معنی بھی ہو سکتا ہے مگر لفظ 'احیاء'۔

Renaissance کے ساتھ ساتھ چند ناگوار وابستگیاں بھی ہیں کیونکہ اگر ہم یورپی نشاۃ ثانیہ
 کے نام سے موسمِ تحریک کا بظہر عین مطالعہ کریں تو ہمیں یہ تحریک سوائے تدریس یونان و روم کے الحاد کے احیاء قدیم
 روایتی عیسوی تہذیب کے خاتمہ اور جدید مادیت پسند تہذیب کے آغاز کے، کچھ اور دکھائی نہیں دیتی۔ کیا یہ
 'احیاء' جس کے بارے میں آج ہم سنتے ہیں کہ عرب ممالک (اسلامی ممالک) میں رو پڑیر ہے اس 'احیاء'
 (یورپ) سے مختلف ہے یا اسی قسم کا ہے؟

ہم میں سے ایک بھی ایسا نہیں، خواہ عربی ہو یا غیر عربی، جو عرب ریاستوں اور بالعموم اسلامی ممالک کی
 آزادی پر خوشی محسوس نہ کرنا چاہے۔ اسی لئے یہ امید کی جاتی تھی کہ اسلامی ممالک کی یہ آزادی مالی مرہبت اور ذی شرف

اسلامی تہذیب کی جانب رجعت کا باعث بنے گی۔ مگر ہم کیا دیکھ رہے ہیں؟ ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری تہذیب کے دروازے ہر اس شے کے لئے ذرہ برابر امتیاز کے بغیر واپس جو یورپ یا امریکہ سے آتی ہو۔ اور یہ بات قابل غور ہے کہ مستحب اور مکروہ جیسی اصطلاحات اپنی اہمیت تبدیل کر چکی ہیں۔ بچہ آج جس نشاۃ ثانیہ سے بہرہ اندوز ہونے کے زعم میں ہم مبتلا ہیں، اس کے پشتی بان حضرات کی نظر میں ہر وہ شے مکروہ ہے جو سنت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شکل میں اسلامی تہذیب میں باقی ہے مثلاً عامہ باندھنا اور ریش نہ تر شونا۔ اس کے برعکس ہر وہ شے جو مغرب سے آئی ہے، مستحب قرار پاتی ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ ایسے افراد کو معدودے چند ہیں جو یہ کہنے کی حد تک چلے جانے میں کوئی ماحسوس نہیں کرتے کہ یہ یادہ شے فقط اس لئے مکروہ (قابل تردید) ہے کہ اس کا تعلق ہمارے پاکیزہ برگزیدہ بزرگوں کی تہذیب سے ہے اور فلاں شے قابل تقلید ہے اس لئے کہ اس کا تعلق مغرب سے ہے یعنی مغرب فرستادہ ہے۔ لیکن جو کچھ ہمارے ارد گرد ہو رہا ہے اس کا اگر جائزہ لیا جائے تو یقیناً یہ خیال گزرے گا کہ اس قسم کے الفاظ تو ہر زبان پر ہیں اور اس قسم کے خیالات ہر ذہن میں پائے جاتے ہیں۔ اور پھر اس سب کا نتیجہ کیا ہے؟ اس سب کا نتیجہ یہ ہے کہ اتنی بڑی نسل تعلیمات رسول خدا سے بے برہ ہی نہیں بلکہ آپ کی تعلیمات سے اس قدر بے تعلقی ہو گئی ہے کہ آغاز اسلام سے آج تک کوئی نسل اتنی بے تعلقی نہ تھی۔ چہرہ موجودہ صورت حال کو کس طرح نیک نگاہوں سمجھیں۔ اور چہرہ ہم محفوظ رہا۔ کہ ہر اشکون محمد کر اس سے کیوں نہ بد کہیں۔

یہ سب حالات وہی کچھ ہیں جن کی پیش بینی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس نے فرمائی تھی۔ آپ نے فرمایا تھا کہ:

تم مسلمانان گشت بانگشت اور قدم قدم گزرے ہوؤں (مہاجرین اور عیسائیوں) کے عریق پر چھو گے، اگر وہ ایک نہ ہر طے کمرے سے بن میں گئے تھے تو تم بھی ان کی تقلید میں وہیں داخل ہو گئے۔

یہ زوال اب ردِ بعث ہے۔ وہ سے دیا جا رہا ہے۔ "ترقی اور تقدم"۔

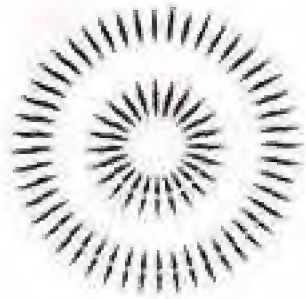
اس کا فہم میں کئی ایک دُور نے ذکر کیا ہے کہ اسلام آج تک زندگی کو محض ہے۔ اور اس میں کوئی شک بھی نہیں ہے۔ مگر آج تمام اسلامی ممالک میں نہ سہی تو اکثر اسلامی ممالک ہیں جو کچھ ہو رہا ہے وہ یہ ہے کہ (مادی) زندگی اسلام کا نرغہ (احاطہ) کر رہی ہے اور یہ احاطہ معائنہ کم اور گنا گھونٹنے کا عمل زیادہ ہے۔ یہ (مادی) زندگی دین کو دریا سے خار کے ایک تنگ گونٹے کی جانب دھکیں رہی ہے۔ نیز زیادہ سے زیادہ گنا گھونٹ رہی ہے تاکہ دین (موجودہ صورت حال میں) بمشکل سانس لے سکے تو پھر اس کا علاج کیا ہے؟

اس سوال کا جواب دیتے ہوئے ہمیں اپنی اسلامی تہذیب کے بعض ظاہری پہلوؤں کی جانب نظر کرنی چاہئے۔
 - ظاہری پہلوؤں کا مقصد تھا اور چہرہ دربارہ ہی مقصد بن سکتا ہے کہ یہ اپنے گودے یا (مغز) کے لئے نہایت ہی خوش کام
 کار ہے۔ مطلب یہ کہ تہذیب کے معاملے میں یہ ظاہری پہلو خود نفس دین کی حفاظت کا کام کرتے ہیں۔
 ہماری اسلامی تہذیب کا کام انسانی الحقیقت پر مبنی ہے نہ کہ اس کی بنا کردہ مثال کے سانچے میں جتنا گہرا ہے اور
 اس ضمن میں یہ حقیقت بخائی اہمیت رکھتی ہے کہ ان کا گہرا اثر ان کی سجدہ ہی کی توسیع تھا۔ یہی سبب تھا کہ تقریباً
 بارہ سو سال تک، بلکہ بعض اسلامی ممالک میں اس سے ہزاروں سالوں کے گہرے مراحل ان کی سجدوں ہی کی توسیع صورت
 تھے۔ مسلمان اپنے گھر میں داخل ہوتے وقت اپنے جوتے اتارتے تھے۔ اسی طرح گھر میں اس انداز میں
 بیٹھتے تھے جیسے مسجد میں بیٹھتے تھے۔ وہ اپنے گھر کی دیواروں پر ایسے نقش و نگار کرنے لگے تھے جیسے مسجد کی دیواروں پر
 دیکھتے تھے۔ وہ اپنے گھر میں کوئی ایسی آرائش نہیں کرتے تھے جو مسجد کے لئے نازیبا ہو۔ اس طرح وہ ہر دم ایسے
 ماحول میں رہتے تھے جہاں آدمی کو اس کے روحانی وقار اور روحانی ذمہ داری کی یاد دہانی ہوتی رہتی تھی۔ اور اپنا لباس
 بھی انہی اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے پہنتے تھے۔ مسلمان کا لباس دنیا میں اس کی نیابت الہی کے وقار کا مضمر تھا۔ اور
 ساتھ ہی اس کے لئے دمنہ کرنے میں آسانی کا باعث ہوتا تھا۔ نیز غمازدارا کرنے کے عمل میں بھی سہولت کا سبب
 بنتا تھا۔ علاوہ ازیں مسلمانوں کا لباس غماز کے زیور کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے برعکس جدید یورپی لباس ہے جس
 نے غماز کی تمام ضرورتیں ایک ہی اور اس کی ادائیگی میں بالکل اسی طرح رکاوٹ کا باعث بنتا ہے جیسے کہ بدن اور دمنہ
 کی حرکات کے درمیان ایک ”رول“ کا اثر ہے۔

یہ تمام باتیں جو میں نے بیان کی ہیں ان کا ہر سے متعلق ہیں۔ مگر ظاہر اندازوں پر اثر انداز ہوتا ہے۔ انسان کا
 لباس اور اس کا گہرے دنیا کی تمام چیزوں کی بہ نسبت اس کے نفس کے قریب ترین ہوتا ہے۔ اور نفس پر ان چیزوں کا
 اثر متواتر ہوتا ہے۔ لہذا اس کی قوت تاثیر کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔ بارہ سو برس تک مسلمانوں میں قوت کی جو
 گہرائی نظر آتی ہے اس کا راز دیگر چیزوں کے علاوہ ان ظاہری اشیاء میں بھی مضمر ہے اور یہی چیز ہیں۔ کہنے پر
 راجع کرتی ہے کہ اسلام تمام زندگی کو محیط ہے۔ اسلامی تہذیب کے ان ظاہری پہلوؤں کی ہی دین نگی کہ زندگی کے
 رنگ و برشر میں دین سرایت کئے ہوئے تھا۔ اور میں اپنے موجودہ مذہبی بحران کا واحد علاج یہ سمجھتا ہوں
 کہ ہمیں اپنی عالی مرتبت تہذیب کی جانب رجوع کرنا چاہئے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ دین کی روح کے شایان شان
 ایک ایسا ماحول تخلیق کرے جو ہمارے شعائر دینی کی ادائیگی کو نسبتاً سہل تر کر سکے۔ ملت کسی اور چیز کی مدد سے
 اس روحانی زندگی کو سہل تر نہیں بنا سکتی۔ اس لئے کہ:

”انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔“

لیکن اس رجوع کو وسیع پیمانے پر مثالیں قائم کر کے ہی کمال کو پہنچایا جاسکتا ہے۔
 مریبو! تم لوگ دارالاسلام میں ہو۔ جہاں تم غلامی سے آزادی حاصل کرنے کے بعد مکمل طور پر خود مختار
 ہو کہ جو چاہو کہہ سکتے ہو۔ اور ہم اس دارالاسلام سے باہر، تمہاری جانب، دیکھ رہے ہیں اور اپنی امیدیں تم لوگوں
 سے وابستہ کئے ہوئے ہیں۔ ہمیں مایوس نہ کرنا۔



حواشی

تہذیب کا روحانی مقصود

- ۱۔ یہ کانفرنس دراصل "روح ارتقاء کے جواب میں" سرکاری طور پر منعقد ہوئی تھی۔ اور یہ سوچنا حتیٰ بحاجت ہے کہ اس کانفرنس کا انعقاد کرتے وقت اس بات کو مد نظر رکھا گیا تھا کہ Vatican Council نے طرز کا کرنا شروع ہو۔
- ۲۔ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ ہر صدی کے آخر میں خدا اس امت کے لئے ایک ایسا شخص بھیجے گا جو دین کی تجدید کرے گا یعنی مجدد ہو گا۔
- ۳۔ اسلام میں — اور یہ بات وضاحتاً نہ سہی تو گناہ تہماً مذاہب کیلئے درست ہے — ہر امکان انبیاء یا اس دنیا کی برکتیں پیرا پنچ میں سے ایک قسم کے تحت رکھی جاتی ہے۔ یا تو وہ فرس ہوگی یا سندوب و مستحب یا مباح یا مکروہ یا حرام۔ اپنے آئناز میں تخریب پہلے اپنی ساری کارشیں مذکورہ پانچ اقسام میں سے دوسری یا چوتھی قسم کے خلاف مرتب کرتا ہے۔ اس لئے کہ پہلی اور پانچویں کی نسبت یہ کم مساق ہیں۔ لہذا ان کے دنا کی فصیل میں شکاف دانا آسان ہوتا ہے۔
- ۴۔ ۲۶/۱۰۰ النساء
- ۵۔ دارالاسلام سے مراد دنیا کا وہ علاقہ ہے جہاں اسلامی قانون نافذ ہے مگر ہم اس لفظ کے وسیع دھماکے مفہوم میں ہر وہ ریاست شامل کر لیتے ہیں جو سرکاری طور پر اسلامی ریاست ہے۔



اسلامی خطی و اقسام خط

سیدانو حسین نقیص رقم

الإمام الموصلي

١
 ٢
 ٣
 ٤
 ٥
 ٦
 ٧
 ٨
 ٩
 ١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

سازج رسوم خورن الاعلام ومن للاعلام مستخدمه من اجعلك بنجاء كونه ومرتبه





قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے :

سَلَّمَ اَدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا ۝ اللہ تعالیٰ نے آدم کو تمام اسم سکھائے۔

اسم سے مختلف مفہوم مراد لئے گئے ہیں جن میں علوم، زبانیں اور ان کی تحریریں بھی شامل ہیں۔ نرت دہ علیہ السلام کے بعد ان کی اولاد نے جن میں ایک لاکھ سے اوپر انبیاء کرام بھی گزرے، میں علم اور تحریر کی ترویج و اشاعت کی جتنی کہ یہ سلسلہ ساری دنیا میں پھیل گیا۔ ابتدائے آفرینش سے تعلیم اور علم میں باہمی رشتہ و تعلق پیدا ہوا ہے قلم کی شاخ سے علم کی کوئی پوٹھی ہے۔ اولین وحی مبارک میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اللہ انجائے ارشاد فرماتے ہیں :

اَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْاَكْرَمُ الَّذِي تَلَّمَ بَانَ لِي عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم ۝

(القرآن الکریم : سورہ نازع)

آپ (قرآن پاک) پڑھیے اور آپ کا رب بڑا کریم ہے جس نے تعلیم کے ذریعے علم عطا کیا اور انسان کو وہ کچھ سکھایا جو وہ نہیں جانتا تھا۔

گویا قلم کو یہ شرف و اعزاز حاصل ہے کہ خود پروردگار عالم نے اسے اشاعتِ علم کا ذریعہ و واسطہ قرار دیا ہے تاریخ کے ابتدائی زمانہ میں تحریر کی مختلف شکلیں تھیں۔ آہستہ آہستہ انسان کا مایاتی ذوق اس میں محاسن پیدا کرتا چلا گیا۔ مفسرین و مؤرخین کا بیان ہے کہ سب سے پہلے حضرت ادریس علیہ السلام کو نبی و خاتم النبیین کا نمونہ عطا کیا گیا۔

مؤلف التعریف الاعلام نے بروایت حضرت عمر بن عبدالبر مکتوب ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا :

اَوَّلُ مَنْ كَتَبَ بِالْعَرَبِيَّةِ اِسْمَاعِيلُ - لِيَهِيَ الْاِسْلَامُ : اول آنے والی زبان مکتوب حضرت اسماعیل

علیہ السلام تھے۔

ابن ندیم کا بیان ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کے فرزند ان گرامی نفیس، نصیر، تیمار اور دوسرے نے خطِ نبوی کی ترویج و اشاعت کی۔ بعد میں ان کا اندازِ خط حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قبیلہ بلی کی نسبت سے خطِ نبوی مشہور ہو گیا۔

خطِ نبوی میں حمیر بن سبا یعنی نے مزید محاسن پیدا کئے۔ اس کا اندازِ تحریر خطِ حمیری کے نام سے مشہور ہوا جو حجاز مقدس میں بہت مقبول ہوا۔ اہل حیرہ (کوفہ) نے بھی خطِ نبوی میں اصلاحات کیں جس سے یہ خط خطِ حمیری کہلائے گا۔ حیرہ شہر کوفہ کا پرانا نام ہے۔

حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں حجاز مقدس کے دو شہروں حمیر اور حیرہ میں کتابت کا رواج تھا۔ اسی نسبت سے رائج الوقت خط، خطِ حمیری اور خطِ حمیری کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ یہ دونوں خط آپس میں مشابہ جاتے۔

مرؤجہ اسلامی خطاطی کا آغاز حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے ہوتا ہے۔ آپ نزولِ وحی کے فوراً بعد بطور خاص کسی خوش خط صحابی کو یاد فرماتے۔ وہ تختی، قلم، دوات لے کر حاضر ہوتے۔ آپ نازل شدہ آیاتِ قرآنی انہیں قلمبند کرا دیتے۔

حضرت خالد بن سعید بن ابی الدہامس رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی کا بیان ہے کہ سب سے پہلے نبی اللہ میرے والد ماجد نے لکھی۔ یہ تاریخ الاول ۴۴ کا واقعہ ہے۔ اس لحاظ سے حضرت خالد بن سعید رضی اللہ عنہ وہ خوش نصیب صحابی ہیں جنہیں سب سے پہلے کتابتِ وحی کی سعادت حاصل ہوئی۔ حضرت خالد پانچویں صحابی تھے۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوتی تو آپ نبی جلتے میں لوح و نیزہ لے کر حاضر خدمت ہوتا۔ اس پر لکھتے اور پھر سنتے۔ اگر کوئی غلطی ہوتی تو آپ صحیح کرا دیتے۔ پھر میں اس کو لوگوں میں لاتا تھا۔ (مجمع الزوائد)

حضرت براء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب آیت لَا كَيْفَ تَعْلَمُ اَنَّا نَعْبُدُكَ يَا اِهْلَ الْبَيْتِ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ فلاں کاتب کو بلاؤ۔ وہ تختی، دوات اور قلم لے کر حاضر ہوئے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: یہ آیت لکھو۔

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گرد حلقہ کئے مگر سب تھے۔ جو آیاتِ قرآنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھوں سے لکھتے تھے اور دوسرے صحابہ بھی اپنے واسطے لکھتے تھے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن ماس رضی اللہ عنہ

حضرت محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ

حضرت معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ

حضرت معقّب الدوسی رضی اللہ عنہ

حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ

حضرت یزید بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ

(صحاح ششم - طبقات ابن سعد)

عبد اللہ بن عباسؓ، فاروقی، عثمانی و عاصی میں تدریجاً خطاطی کو فروغ ہوا۔ حضرت علی المرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کے زمانے میں جب دار الخلافہ کوفہ میں منتقل ہوا تو اہل علم و فضل کی ایک بڑی تعداد نے کوفے کو اپنا مسکن بنایا۔ کوفہ میں خطاطی کا نیا دور شروع ہوا۔ خط حمیری اور خط حبیری میں اصلاحات ہوئیں۔ ان میں اندازِ حسن پیدا کیا گیا۔ اس طرح خط کوفی وجود میں آ گیا۔

مؤلف "الذہبت" کا بیان ہے کہ اسلام کے صدرِ اول میں حضرت خالد بن الولیدؓ تابعی رحمۃ اللہ علیہ سے شخص تھے جنہوں نے حسنِ خط سے قرآن پاک لکھا۔ یہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں تھے۔ غلیل بن احمد بصری نے ۶۰ھ میں خط حمیری میں اصلاح کر کے مشہور خط کوفی ایجاد کیا۔ اس زمانے سے قرآن کریم خط کوفی میں لکھے جانے لگے۔

مورخین کا بیان ہے کہ قطبۃ الحمیر پہلے خطاط ہیں جنہوں نے خلیفہ عبدالملک بن مروان کے عہد میں خط کوفی سے چار خطوط ایجاد کئے۔ ان کے متبعین میں منہاک بن عجلان، اسحق بن حماد، ابراہیم الشجری، یوسف الشجری شامل ہیں۔ اوائل عہد عباسیہ میں خاتم البصری اور ہمدی کوفی خط کوفی کے استاد شمار ہوتے تھے۔

خط کوفی اور اس کی شاخیں

خط کوفی، کتابتِ قرآن کریم کے سوا، کتبات، مساجد اور دیگر عمارات میں بھی مستعمل تھا۔

تحقیقات ۲: ۴۹

ابنِ مقلہ سے پیشتر مندرجہ ذیل قلم رائج تھے۔ یہ سب خط کوفی کی شاخیں ہیں۔

۱۔ قلم الجلیل

یہ دفتر انشا کا مخصوص قلم تھا۔ اس خط میں صرف سلاطین کو خطوط لکھے جاتے تھے اور مساجد کے ابواب و عراب کے کتبہات بھی اسی قلم میں ہوتے تھے۔ یہ اس عہد کا جلی خط تھا۔
قلم الجلیل سے دو شاخیں پھوئیں:

۲۔ قلم السجلات و قلم الدیباچ

جبل معز قبائل و ستاویز اور دیباچ معرب دیبا کا ہے جو ایک ریشمیں کپڑا ہے۔ و ستاویزات کے قلم کا نام سجلات ہے۔

۳۔ قلم الطومار الکبیر

قلم السجلات اور قلم الدیباچ کے امتزاج سے قلم الطومار پیدا ہوا۔
قلم الطومار کی دو شاخیں ہیں۔

۴۔ ۵۔ قلم ثلثین و قلم خرفاج

دربارِ اخلافت سے بحال کے نام مراسلت قلم ثلثین میں، موقی تھی اس کے موجد راہیم الشہری تھے

۶۔ قلم زنبور

یہ طومار اور ثلثین سے پیدا ہوا ہے۔

۷۔ قلم المفتح

یہ قلم ثلثین اور سطرینجی سے اخذ کیا گیا ہے اس کو خطِ قتل بھی کہتے تھے۔ یہ خوبصورت قلم تھا۔

۸۔ قلم الحرم

خواتین کے نام جو خطوط لکھے جاتے تھے یہ اس کا خاص قلم تھا۔

۱۰۔ قلم الموامرات

امراء دولت میں جب باہمی مناقشات ہوتے تھے اور صلاح و مشورہ کی ضرورت ہوتی تھی تو یہ خط استعمال کیا جاتا تھا۔

۱۱۔ قلم العہود

سلاطین کے معاہدات اور دیگر دستاویزات کے لئے مخصوص تھا۔

۱۲۔ قلم القصص

قصے اور فسانے اس خط میں لکھے جلتے تھے۔

علاوہ ازیں خط مدح، خط مریض، خط رباکشی، خط خوش، خط بیاض اور خط حواشی بھی جاری تھے جو دشمنوں کی اور کتابت کلام، نچید سے مخصوص تھے۔

مذکورہ بالا اقسام سب خط کوفی کی شاخیں ہیں۔ تیسری صدی ہجری تک یہ سب رائج تھے لیکن جب ابن قلد نے چھ خط ایجاد کئے تو یہ خطوط فنا ہو گئے۔

خط کوفی کی خصوصیات

خط کوفی نہایت خوبصورت خط ہے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ مبارک میں جو طرز تحریر رائج تھا خط کوفی اس کی ذرا اصلاح یافتہ شکل ہے۔ ابتدائی زمانے میں لوگ قرآن پاک کی کتابت اور عام مراسلات اسی خط میں کرتے تھے۔ تین صدیوں تک قرآن پاک کی کتابت اسی خط میں معمول رہی۔ مساجد اور عمارات کے کتبوں کے لئے بھی یہی خط استعمال کیا جاتا تھا۔ قرآن پاک کی خطاطی کے لئے مسطح نسخ اور خط ثلث کے رائج ہو جانے کے بعد بھی ایک عرصہ تک مورخوں کے عنوانات خط کوفی سے مزین کئے جاتے رہے۔ برصغیر پاکستان و ہند کی قدیم مساجد اور عمارات کے کتبے تو ان ہی اہل ذوق کی آنکھوں کو روشن کرتے ہیں۔ پاکستان میں بھی اب یہ خط مقبول ہو رہا ہے۔ مسجدوں، منبروں کے علاوہ اخباروں اور رسالوں میں بھی اس کے آرائشی نمونے نظر آ رہے ہیں۔

خط کوفی کا تعلق زیادہ تر آرت اور ڈرائنگ سے ہے اور یہی اس کی سب سے بڑی خصوصیت ہے جو عام خط سے جتنا چھٹا آرتس ہوگا اتنا ہی اس میں حسن و جمال پیدا کرے گا۔ اس میں نئی نئی اور طکاری کا ہنسی کا آداب خط کوفی

ا لا مينة حكا فلهنا بسو ز مر ا لمنية و بزمه
 بساير ح سيني مشيرة و با له. — الله ت ه
 ا لا و ليزهنا في له يسر له ا لينة ناو
 به لافه. حلهنا بك با سو ا بارنه و لـ
 ن لا ه. حكا يسير ا لا عم بزمه و نا ه
 عاكفهم ما صا يو ا به مو. فبرهه لك
 سالسا ه. و ف و فلو بـ ا لهر مبرملا
 بو. فو ز حكا و. و ا ا الله ا لـ
 ا لا ليهنا وينا ليهم بعة و هم لا سكر و زنه
 و هو لو ا لاسا ليز مصلك و زينا فمنا ا نا
 سلكو رينا و نا لـ با ر مفسا هم

کے اصول پکدار میں حسبِ پسند آف کا طبع، ب کا عرص اور ج کی گولائی بنا سکتے ہیں لیکن ح و ن کی جو شکلیں قدیم سے رائج چلی آ رہی ہیں ان کی مناسبت اور مشابہت محکم رکھنا لازم ہے۔

ہمارے دور میں تو خط کوئی نے اپنا میدان اور وسیع کر لیا ہے۔ عرب ملکوں کی مطلوبہ کتابوں کے سرورق اور رسائل و اخبارات کی سرخیاں اور پیشانیاں اس خط سے مزین ہو کر اہل نظر سے خراج تحسین لے رہی ہیں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ

لا تَقْرَأُ كِتَابًا
مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ
وَلَا مِنْ خَلْفِهِ
وَلَا يَنْصَرِفُ
إِلَّا أَنْ يُقَالُ
الْحَمْدُ لِلَّهِ
الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

لا تخافوا ولا تحزنوا
ولا يذهبكم
والذين آمنوا
والذين هم
على صراط مستقيم

محقق وریکان

محقق بمعنی سخن استوار۔ بقول مؤلف "الفہرست" : "یہ خط وراقانِ عراقی نے خطِ کوفی سے ایجاد کیا۔
پڑھنے میں سہولت ہونے کی وجہ سے یہ محقق کہلایا۔ بقول مؤلف "صبح الاعشی" "خطِ محقق اسنادِ معتبرہ اور شہی
دستویزات میں اختیار کیا جاتا تھا۔ خطِ محقق سے خطِ مطلق ایجاد ہوا، جو خطِ محقق کے حروف و الفاظ کو باہم گمراہی دہیوند
کر کے لکھا جاتا تھا۔

ریحانِ اہول میں خطِ محقق کے تابع ہے اور محقق کی خوبصورت تر شکل ہے۔ ناز کی اور نفاست کی وجہ سے۔
ریحان مشہور ہوا۔

معنف و رہبان کے ابتدائی خط و قبیلۃ الحرر، خالد بن الہیاج، ضحاک بن عبدان، اہلحق بن حماد اور ان کے
تلامذہ میں دو بھائی ابراہیم البخری اور یوسف البخری تھے۔

بعد میں، ابراہیم الشجری کے شاگرد والاحول المحرنے اس خطِ معقق ورسکان کے قواعد و قوانین روشن کئے اور ان کی درجہ بندی کی۔

مؤلف "فرہنگِ انجیسی" کا خیال ہے کہ محقق ابن مقلدہ کا ایسا ذکر وہ چھ خطوں میں سے ایک ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ:

محقق سے ایک اور رقم ایجاد ہوا جس کا نام مطلق تھا۔ اس کے حروف متصل ہوتے تھے یہ خط صرف

۲: ۹۶ سے لکھا جاتا تھا۔ گویا یہ دفتری شکستہ تھا۔

خطِ ثلث

”اطلس خط“ میں ہے کہ قبیلۃ الحر، صنہاک بن بھلان اور اسحق بن حماد وغیرہ ہی خطِ ثلث کے مروج ہیں۔ مؤلف تاریخ الخط کا بیان ہے کہ پہلا شخص جس نے خطِ ثلث کے قواعد وضع کئے ابن مقبلہ وزیر تھا۔ اسے خطِ ثلث اس لئے کہتے ہیں کہ جو شخص اس خط سے واقف ہو وہ تین خط لکھ سکتا ہے :

۱۔ خطِ نسخ

۲۔ خطِ معقوت

۳۔ ایک یہ خود۔ اسے ام الخطوط بھی کہا گیا ہے۔

رسالہ خط میں مذکور ہے کہ خطِ ثلث کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ خطِ نسخ اس کے تابع اصول ہے اور رقیع تابع حق اور رقع تابع توقع۔ اور یہ تینوں خطِ ثلث کے مشبوع ہیں۔ راقم اسطور کا خیال ہے کہ خطِ ثلث تمام خطوط میں ثلث کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا ماہر تثنائی خطاطی پر مامور ہو جاتا ہے۔ مؤلف خطاطی بغدادی مصر میں کا بیان ہے کہ :

خطِ ثلث سب خطوں سے خوبصورت، روشن اور مشکب ہے اور کوئی شخص اس وقت تک خط نہیں ہو سکتا جب تک اس خط میں کمال پیدا نہ کر لے۔ اور جو شخص خطِ ثلث لکھنے پر قادر ہو جاتا ہے وہ دوسرے خطوط بھی آسانی سے لکھ سکتا ہے۔

خطِ توقع

خطِ توقع اور رقع خطِ ثلث کے بعد وجود میں آئے ہیں۔ توقع کے لغوی معنی اس فرمانِ شاہی کے ہیں کہ جس میں مضمون قہر ہو۔ اس خط کو توقع اسی لئے کہا جاتا ہے کہ فرمانِ شاہی اور دفترِ قضا کے احکام اس خط میں لکھے جاتے تھے۔ خلفاء و وزراء اپنی دستاویزیں اور مکاتیب بھی اس خط میں لکھتے تھے۔ محمد ظاہر الملکی کا بیان ہے کہ خطِ توقع ثلث اور نسخ کے درمیان ہے۔ اس کے مساوی قواعد یوسف الشجری نے وضع کئے اور اسے خطِ جلیل سے اختراع کیا۔

خطِ رقع

رقع تابع ہے رقعہ کی۔ یعنی پرزہ کاغذ۔ چونکہ سابق کام راقموں پر اسی خط میں ہوتا تھا اور نیز رقعات و

اَبَج دِهَر دَسِر صَطَع

اَبَج دِهَر دَسِر صَطَع اَبَج دِهَر دَسِر صَطَع

فَوَكِّ اِلَیْهِمْ وَفَوَكِّ اِلَیْهِمْ

اَب ب ح د ر س س س ص ص ط ع ف ف ک ک ل ل م م ن ن و و ه ه ل ل ی

۱۲ ب ج د خ د ر س ش ص ط ع ف ف ک ک ل ل م م ن ن و و ه ه ل ل ی ی ت ت ل ل غ غ ز ز ق ق ا ا ت

(۱) ن ل ک (۲) ن س ج (۳) و ص ع (۴) ا ب ج ا ر

مکاتبات کے لئے استعمال کیا جاتا تھا اس لئے اس کا یہ نام ہوا۔ اس کی ترکیب ثلث و توفیع سے ماخوذ ہے۔ یہ توفیع سے لطیف تر ہے۔

خطِ غبار

اسے خطِ غبار اس لئے کہتے ہیں کہ غبار کی طرح نہایت باریک لکھا جاتا ہے کہ آنکھ اسے مشکل پڑھ سکے۔ بقول صاحب "صیح الاشی" خطِ غبار کو رقع اور نسخ سے اختراع کیا گیا ہے۔

خطِ مسلسل

بقول مؤلف صیح الاشی خطِ مسلسل کو احوال المحرر نے اختراع کیا۔ تمام حروف باہم پیوستہ و متصل لکھے۔ اس نے مسلسل نام ہوا۔

خطِ نسخ اور اس کی خصوصیات

ابن مقفع (۳۲۸ھ) کو خطِ نسخ کا موجد قرار دیا جاتا ہے۔ ابن مقفع نے جب یہ خط ایجاد کیا تو اس کا نام خطِ بدیع رکھا تھا۔ جلد ہی یہ خط اپنے حسن و جمال اور دیگر خصوصیات کی وجہ سے کتابتِ قرآن مجید کیلئے مقبول عام ہو گیا۔ چونکہ باعموم ایک مصحف دوسرے مصحف سے نقل کیا جاتا ہے اس لئے خطِ بدیع کا نام خطِ نسخ مشہور ہو گیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ چونکہ خطِ نسخ اپنے پہلے کے تمام خطوں کا نسخہ ہے یعنی اس کے وجود میں آنے سے تمام اگلے خط منسوخ ہو گئے اس لئے اس کا نام خطِ نسخ مشہور ہوا۔

خطِ نسخ کو خطوطِ اسلامی میں سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی۔ گزشتہ ایک ہزار سال سے قرآن مجید اسی خط میں لکھے جا رہے ہیں۔ کیونکہ یہ پڑھنے میں سب خطوں سے زیادہ آسان اور صاف ہے۔ خطِ نسخ کو عالم اسلام کے کامل ترین خط کا درجہ حاصل ہے اور صرف یہی وہ رسم الخط ہے جو مشرق و مغرب میں ہر جگہ یکساں طور پر متعارف ہے۔ اس خط کی ایک بنیادی خوبی یہ ہے کہ اس کے الفاظ کا پھیلاؤ عرض میں ہے۔ حروف پر اضطراب اور نقاط اپنے صحیح مقام پر ڈالے جاسکتے ہیں۔ اس کے قرآنی رسم الخط ہونے کی سب سے بڑی وجہ بھی یہی ہے۔ خطِ نستعلیق کے وجود میں آنے سے پیشتر سب دہم میں اسلامی نسخہ پر اسی خط میں لکھا جاتا تھا۔ پاکستان کی بعض علاقائی زبانیں سندھی، بلوچی اور پشتو آج بھی خطِ نسخ میں لکھی جاتی ہیں۔

موجودہ زمانے میں نام کی ایجاد سے خطِ نسخ کی عظمت کو رد ہونا کر دیکھ کر غصہ خطِ اسلامی میں صرف یہی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
أَحْمَدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ
نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَب ج د هـ
ح ط ز ح ف ق

ایک خط ہے جو ٹاپ کے معیار پر پورا اترتا ہے کیونکہ اس کے حروف میں وہ تمام صلاحیتیں موجود ہیں جو ٹاپ کے لئے ضروری ہیں۔ اب تک خط نسخ میں بیسیوں قسم کے خوبصورت ٹاپ ڈھالے جا چکے ہیں اور اس سے کہیں زیادہ نمونوں میں ڈھالنے کی صلاحیت اس خط میں موجود ہے۔

الہیوانی

ترکی خطاطوں کی ایجاد ہے۔ امراء، رؤسا اور ملوک کے مراسلات خاص طور پر اس خط میں لکھے جاتے تھے۔ خط دیوانی نہایت حسین و جمیل خط ہے۔ یہ خط ہالیوڈی بھی کہلاتا ہے۔ بلند پایہ اسنادی اور عنادی کتب کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ عرب و عجم میں اس خط کی دلکشی مستم ہے اس کی کثابت و دقیق ہے لیکن نہایت درجہ نظر نواز ہے۔ آج کل اس کا بہت ذوق و شوق پایا جاتا ہے۔

جلی الہیوانی

تاریخ الخط العربی میں ہے کہ یہ خط فتح قسطنطنیہ کے بعد ترکی کے مشہور خطاط ابراہیم منیف نے ایجاد کیا۔ نہایت حسین خط ہے۔ اس خط کی خاصیت یہ ہے کہ حروف آپسی میں شاخوں اور پتوں کی طرح باہم گڑھے ہوتے ہیں۔ اس میں حرکات اور چھوٹے چھوٹے نقاط بہت ہوتے ہیں جن سے حروف کا درمیانی خلا پُر ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ خط شاہی دستاویزات میں اختیار کیا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں سکوں، اسنادی اور عنادی کے لئے بھی تحریر کیا جاتا تھا۔ آج بھی اس کے شائقین پائے جاتے ہیں۔ اس خط کا پڑھنا اگرچہ دشوار ہے لیکن جمالیاتی شان کا حامل ہے۔

الاجازۃ

خط الاجازۃ ثلث اور نسخ کے امتزاج سے معرض وجود میں آیا ہے۔ اس کا موجد یوسف الشجری ہے۔ اس نے اس کا نام خط ریاسی رکھا تھا۔ مامون الرشید کے زمانے میں فرامین کی کتابت اسی خط میں ہوا کرتی تھی۔

الطغراء

انتہائی خوبصورت خط ہے۔ اپنی شکل میں سراچی کی طرح ہوتا ہے۔ اس میں تین الف یا تین لام اور پانچے ہوئے ہوتے ہیں۔ خط ثلث اور خط اجازہ سے تشکیل دیا جاتا ہے۔ عباسی دور میں آباد ہوا۔ اول اول حرف سلاطین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَالْكَافِي وَالْكَافِي وَالْكَافِي
وَالْكَافِي وَالْكَافِي وَالْكَافِي وَالْكَافِي

وَالْكَافِي وَالْكَافِي وَالْكَافِي وَالْكَافِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَالْكَافِي وَالْكَافِي وَالْكَافِي
وَالْكَافِي وَالْكَافِي وَالْكَافِي وَالْكَافِي

قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَالْكَافِي وَالْكَافِي وَالْكَافِي

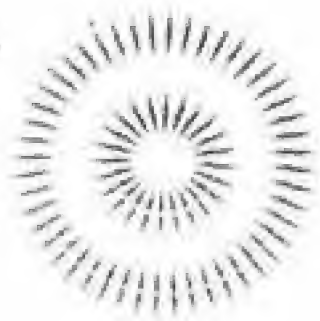
کے نام ہی اس خط میں لکھے جاتے تھے۔ پھر عام لوگ بھی اپنے نام لکھوانے لگے۔ ترکی کے سلطان شہابی کے طغریٰ نہایت خوبصورت ہیں۔ 'بسم اللہ الرحمن الرحیم' کے نوع بہ نوع طغریٰ ہر دور میں لکھے گئے ہیں۔ آیات قرآنی، احادیث نبوی اور اقوال حکیمہ بھی اس خط میں لکھے جاتے رہے ہیں۔ آج کل بھی یہ ذوق پایا جاتا ہے۔ اہل ہنر خوش نویسوں کا یہ پسندیدہ خط ہے۔

الرَّقْع

یہ ایک انوکھا اور خوبصورت خط ہے۔ خطِ رقعہ کے حروف میں دوسرے خطوط کی نسبت بیدھاپن زیادہ پایا جاتا ہے۔ یہ نہایت سہولت سے پڑھا جاتا ہے۔ ممالکِ عربیہ کا رواں تحریری خط ہے۔ وہاں روزمرہ خط و کتابت اسی خط میں ہوتی ہے۔ تجارتی اعلانات اور اخبارات کی سرخیاں بھی عموماً اسی خط میں لکھی جاتی ہیں۔ یہ خط اب پاکستان میں بھی مقبول ہے۔

خط التاج

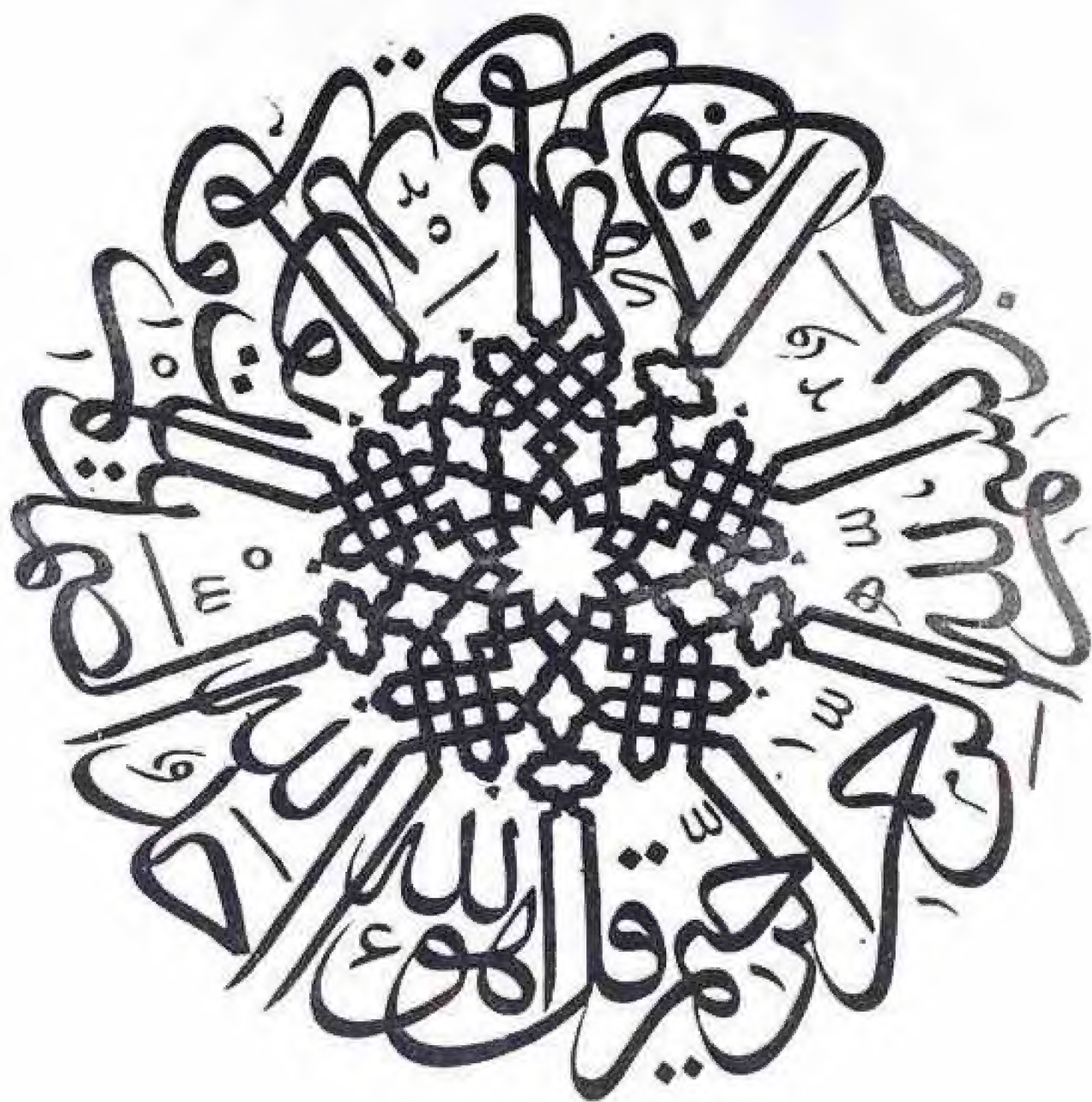
خط نسخ سے مصری خطاط محمد محفوظ نے ۱۲۴۹ھ میں ایجاد کیا۔ خوبصورت خط ہے اور مقبول ہے۔



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ
وَالْحَمْدُ لَكَ وَبِالْغَيْبِ
أَشْفَعُكَ اللَّهُمَّ

وَالْحَمْدُ لَكَ وَبِالْغَيْبِ
أَشْفَعُكَ اللَّهُمَّ



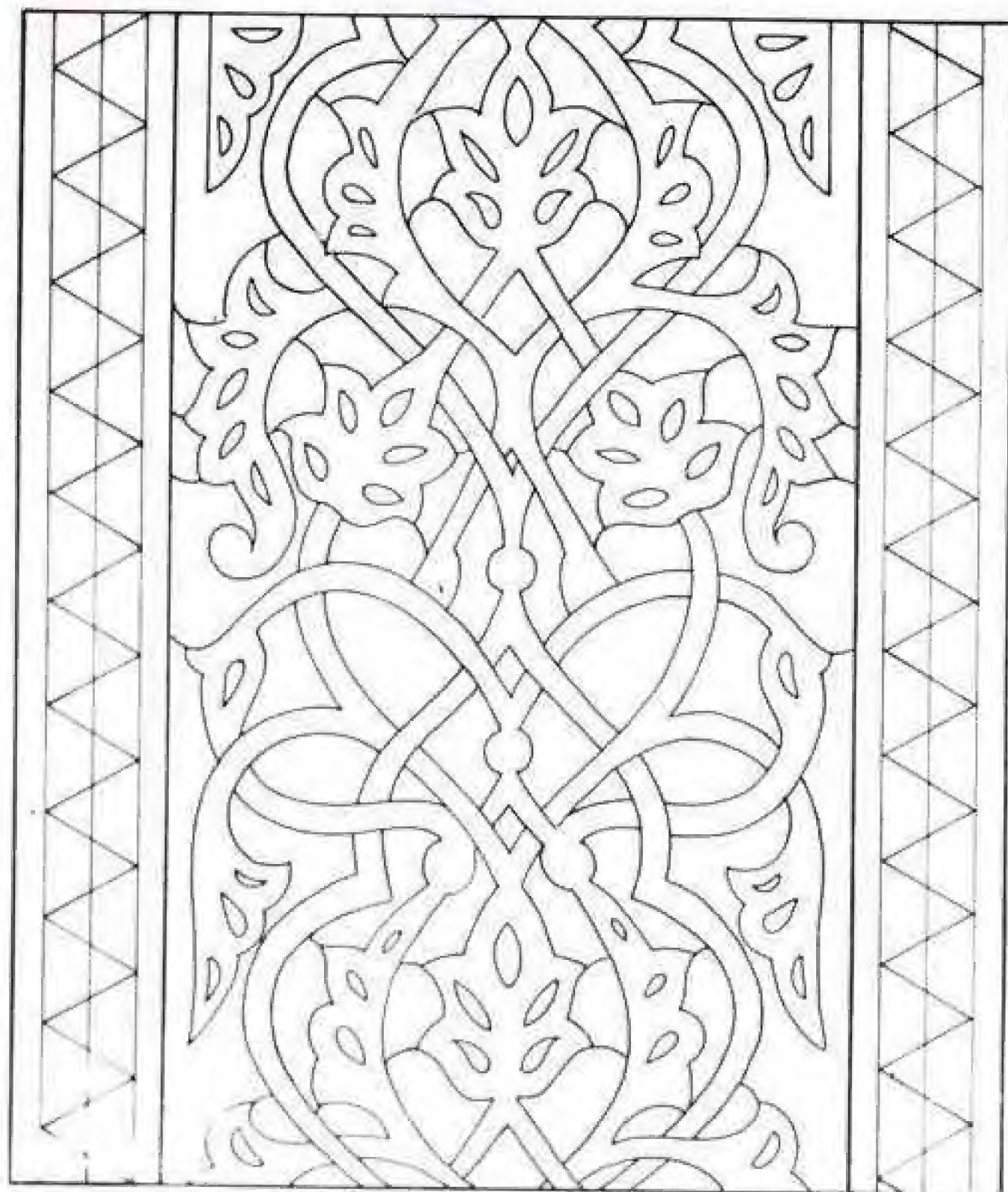




تہذیب اور فنون لطیفہ

چند مباحث

سراج منیر



HAMSUDUN MADRASAH EIGHTH CENTURY HJRA YAZD IRAN
 مخطط من مدرسة عمر الدين، القرن الثامن الهجري، سمرقند (سرا)



دنیا کے دوسرے معاشرہ میں فنونِ لطیفہ کے بارے میں اب سوالات مذہبی پس منظر میں پوچھے ہی نہیں جاتے۔ اگر کوئی تحریک، کوئی ایک رجحان مذہبی تناظر سے کسی طرح کا تعلق ظاہر کرتا ہے تو ٹھیک اور اگر نہ کرے، بلکہ صریح مخالفت کرے تو بھی ٹھیک۔ مجموعی طور پر یہ بات تسلیم کر لی گئی ہے کہ فن کی دنیا سے مذہب کا بطور ایک اصول ساز اور بالادست قوت کے، کوئی لازمی ربط نہیں ہے۔ ہم چاہے اسے تسلیم کرتے ہوئے کتنی ہی تکلیف کیوں نہ محسوس کریں، امر واقعہ یہی ہے کہ دنیا بھر میں فن اور مذہب کے درمیان قدیمی ربط جتنی طور پر ختم ہو چکا ہے۔ عہدِ جدید کے جو فنی فنون کسی نہ کسی طرح مذہب سے اپنا رابطہ جوڑتے ہیں وہ بھی اس کی بالادستی کو تسلیم کرنے کے بجائے مذہب کو فنی ہئیتوں، احصائیاں اور خیالات کے خاتمِ مال کا ایک گودام سمجھتے ہیں جس سے موادِ مستعار ٹیکر اس کی کشش میں ایک گونہ اصناف پیدا کیا جاسکتا ہے اور آرٹ میں ایک اصرار، کسی طرح کی گہرائی، یا گہرائی کا التباس پیدا کیا جاسکتا ہے مذہب اور آرٹ میں مراتب کا جو فرق تھا اس کی سرحدیں اس بری طرح دھندلائی ہیں کہ اب تہذیب مذہب کا سرچشمہ کبھی جانے لگی ہے۔ اس طرح کے تصورات کی تاریخ پر بہت کام ہوا ہے اور یہ بات بھی اب واضح ہو گئی ہے کہ مراتب کی یہ پراگندگی کچھ مذہب اور فنونِ لطیفہ کے سلسلے سے ہی مخصوص نہیں بلکہ اس کا عمل دخل ہر شعبہ زندگی میں یکساں ہے۔ اسی صورتحال کا ایک تضاداتی پہلو بھی دیکھ لیجئے۔ قدیم آرٹ کی تہنیم مذہب کے تناظر میں جس طرح بیسویں صدی میں کی گئی ہے اور حتمی تفصیل سے اس موضوع پر کام ہوا ہے، پہلے شاید اس کی مثال نہیں ملے گی لیکن یہ سارا کام کوئی زندہ سوال نہیں اٹھاتا بلکہ ایک غیر موثر تشریح و تفسیر کی حدود میں رہتا ہے۔

میں نے جس صورتحال کا خاکہ پیش کیا ہے وہ عالمی سطح پر موجود ہے، خود اسلامی دنیا میں آرٹ کے متبادل دستان انہیں رجحانات عکس ہیں۔ اسلامی ممالک یا مغربی اداروں سے اسلامی آرٹ پر شائع ہونے والی کتابوں کا عظیم ذخیرہ ثقافتی آثارِ قدیمہ کی بے ضرر تحسین سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ یہ کتابیں جس

منے ناب کے نشے سے پیدا ہوتی ہیں بہتر یہ ہے کہ اسی کے ملنے میں ڈبودی جائیں۔ مجھے ذاتی طور پر اس کام کا بڑا حصہ ایک سکون بخش اور خواب آور دراک کی طرح لگتا ہے جو ہمیں اسلامی آرٹ کی موت سے بچنے رکھ کر ایک ایسے کے ادراک سے محفوظ رکھتا ہے۔ میں یہ بات پورے یقین اور ذمہ داری سے کہہ سکتا ہوں کہ چند ناقابل ذکر اور ثانوی رجحانات کو چھوڑ کر دنیا میں مذہبی آرٹ مرچکا ہے۔ مذہبی آرٹ سے یہاں میری مراد وہ فن ہیں جو مذہب کو ایک اصول ساز اور بالادست حیثیت سے قبول کرتے تھے لیکن اسلامی تہذیب کے بارے میں، بین شہادتوں کے باوجود مجھے یہ بات کہتے ہوئے ہچکچاہٹ محسوس ہوتی ہے۔ اس کی وجہ کوئی جذباتی کیفیت یا عیسائی سے والہانہ وابستگی نہیں بلکہ مسلم دنیا میں آرٹ کی روح میں بپا وہ جدل و پیکار ہے جو کبھی عالم جہاد اور کبھی عالم نزاع کا منظر پیش کرتی ہے۔ اس صورتحال کو سمجھنے کے لئے ہمیں چند اہم سوالات پوچھنے پڑیں گے اور ان عناصر کا سراغ لگانا ہوگا جن کی وجہ سے ہم نے اسلامی آرٹ کے سلسلے میں غالب عالمی رجحان سے الگ ہٹ کر ایک موقف اختیار کیا ہے۔ اس سلسلے میں ہم معاملے کی جس بنیادی پرت کو پھیرنے جارہے ہیں ضروری محسوس ہوتا ہے کہ پہلے اس کی نوعیت، پیچیدگی اور دائرے کے بارے میں چند وضاحتیں کر دی جائیں۔

عالمی سطح پر چونکہ آرٹ کی دنیا میں مسلمات باقی نہیں رہے ہیں لہذا اس گشتگو کے دوران ہمیں ہر تصور اور ہر نظریے کا تجزیہ کرنا پڑے گا۔ آرٹ کی موجودہ تعریف، اس کی تقسیم اور وجہ بندی، اس کی حیاتی، نفسیاتی اور روحانی ضرورت، نظریہ جمال، غرضیکہ کسی چیز کو ہم مسلمات کی ذیل میں نہیں رکھ سکتے۔ اس کے بالمقابل آرٹ کے بارے میں مذہب کے موقف کی بھی پوری چھان بین ضروری ہوگی۔ پھر کہیں جانے وہ تناظر قائم ہوگا جس میں ہم اپنے اصلی سوال کی تفتیش کر کے کسی نتیجے پر پہنچ سکیں۔ یہ بھڑوں کے چھتے کو پھیرنے والی بات ہے لیکن میری رائے یہ ہے کہ اب اس چھتے کو پھیر ہی دینا چاہئے۔ تو پھلے سب سے بنیادی سوال: آرٹ ہے کیا اور مذہب سے اس کے ربط کی گہرائی کون کون سی ہیں؟

اب ہمیں سب سے پہلے آرٹ کی نوعیت اور ضرورت سے بحث کرنی ہے۔ اس کی بہتر شکل یہ ہے کہ پہلے ہم ایک ڈھیلی ڈھالی تعریف معین کر لیں اور پھر اس کا تجزیہ کر کے دیکھیں کہ بات کہاں تک بنتی ہے۔ مذہبی آرٹ کے سلسلے میں اہم نظریہ ساز مثلاً کمارا سوامی وغیرہ کا طریقہ یہ ہے کہ وہ لفظ آرٹ اور اس کے معنی سے بحث کرتے ہیں اور اس طرح آرٹ کے جوہر کی ایک تعریف متعین کرتے ہیں۔ قدیمی نمونوں کے تجزیے یا دنیا کی بڑی تہذیبوں میں مذہبی آرٹ کی تشریح و تحسین کے سلسلے میں تو یقیناً ایک مفید طریقہ ہے لیکن ہم یہاں جس سوال سے بحث کر رہے ہیں اس کے لئے شاید یہ طریقہ استدلال کا آزاد سے سکے۔ لہذا ہم یہاں دوسرا

طریقہ استعمال کرتے ہیں اور اس پورے غرضِ عمل کو جس پر مختلف تہذیبوں اور زمانوں میں اس فنِ فن کا اطلاق ہوا ہے نگاہ میں رکھ کر ایک ایسی تعریف متعین کر لیتے ہیں جو آرٹ کے جوہر کے بجائے اس کی عملی صورت سے بحث کرتی ہو۔ لیکن ہے یہ طریقہ کچھ بہتر نتائج پیدا کرے۔ اس نقطہ نظر سے دیکھیں تو ایک عملی تعریف یوں وضع ہوگی کہ آرٹ انسانی عمل کے اس دائرے کو کہتے ہیں جس میں انسان اوصاف کی تخلیق کے ذریعے جمال کو تلاش کرتا ہے، اس کا ادراک کرتا ہے یا اس کا ابداع کرتا ہے۔ اس تعریف پر دو اعتراضات ممکن ہیں۔ ایک تو یہ کہ بہت سے فنکار ایسے ہوتے ہیں جو اوصاف کی تخلیق کو آرٹ کا لازمی حصہ نہیں سمجھتے مثلاً جنکین پولاک کی مثال سامنے رکھئے کہ تجریدی انھاریت کے ایک نمائندے کے طور پر اس کا کہنا ہے کہ دس ہزار سال کی مصوری کی تاریخ میں صرف ایک چیز مشترک ہے : شے۔

پس ایک نئے آرٹ کی تخلیق کے لئے ضروری ہے کہ شے سے پیچھا چھڑاؤ اور اسے ترک کر دو۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ چلنے شے سے پیچھا چھڑانے کے بعد انسانی عمل اور مادی فنی مواد کے تعامل سے جو کچھ بھی ظہور میں آئے گا وہ کسی نہ کسی وضع میں ہو گا۔ سو شے سے پیچھا چھڑانا تو ممکن ہے لیکن وضع چونکہ شرطِ ظہور ہے اس لئے وہ تو ادنیٰ ترین درجے پر بھی موجود رہے گی۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جمال کی تلاش و تخلیق آرٹ کا لازمی جز نہیں ہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں پوری پوری فنی تحریکیں ایسی ہوئی ہیں جو جمال کی تخلیق و تلاش کو اپنا مطمح نظر قرار نہیں دیتیں۔ اس کی سب سے بہتین مثال دادا ازم ہے اور اس سے جنم لینے والی دوسری بہت سی تحریکیں اسی ذیل میں داخل ہوتی ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ درست ہے کہ فی الوقت دنیا بھر کے آرٹ میں ایسے رجحانات پائے جاتے ہیں جن کو ہم مسک قبح

Cult of Ugliness

کہتے ہیں۔ لیکن جو چیز یہ تحریکیں رد کرتی ہیں وہ فی نفسہ جمال نہیں بلکہ تصورِ جمال ہے۔ ان تحریکوں کا دعوے یہ ہے کہ جس چیز کو قبح کہا جاتا ہے اس میں بھی جمال موجود ہوتا ہے اور حسن و قبح چونکہ اضافی صفات ہیں اس لئے جمال کی تلاش ایک نتیجہ وار سے میں رہ کر کرنا غلط ہے۔ ہم اس موقف سے متفق ہوں یا نہ ہوں، موقف ہے یہی۔ اس طرح یہ اعتراض بھی ساقط ہے۔ جب ہم نے یہ طے کر لیا کہ انتہائی مجرد سطح پر بھی آرٹ کی تعریف میں جو چیزیں یعنی اوصاف اور جمال داخل ہیں تو اب آگے کی ساری گفتگو انہیں کے گرد گھومے گی اور انہیں دو عناصر کے مختلف

Combinations

گو یا ہم نے آرٹ کے جوہر اور عرض کا تعین کر لیا۔ اس ضمن میں اس طور سے لے کر آج تک طویل مباحث موجود ہیں لیکن ہم ان سے صرف نظر کر کے آگے بڑھتے ہیں اور اپنا اگلا سوال پوچھتے ہیں : کیا دنیا کی تمام تہذیبیں انسانی فطرت میں عنصرِ جمال کی موجودگی پر متفق ہیں ؟

ہمارا جواب ایک پُر زور اثبات میں ہے۔ یہی آرٹ کی آفاقیت کی اصل بنیاد ہے۔ اب چونکہ ہم نے آرٹ کا جو ہر جمال قرار دیا اور دنیا کی تمام معلومہ تہذیبوں کو اس کی موجودگی اور ضرورت پر متفق پایا تو اب سوال یہ ہے کہ ان تہذیبوں کا رویہ اس جوہر کی طرف کیسا ہے۔ اس ضمن میں ہمارا موقف یہ ہے کہ مختلف تہذیبی دائروں میں اس سوال پر اختلاف پایا جاتا ہے۔ فطرت انسانی کی تدریج میں مختلف قومیں اس عنصر کو مختلف حیثیت دیتی ہیں اور اسی کے پیش نظر اس کی طرف کوئی رویہ اختیار کرتی ہیں۔ اب ہمیں چاہئے کہ ہم ذرا اس صورتحال پر تفصیل سے گفتگو کر لیں۔

آج کل جمالیات کو ایک الگ مضمون کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے اور اس سے سارا معاملہ ایک گورکھ دھند سے کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ مختلف باہم درآویزاں نظریات اس ضمن میں اپنے اپنے دلائل پیش کرتے اور اپنے اپنے موقف کے مطابق وہ ٹل قائم کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں ہماری رائے یہ ہے کہ یہ سارے نظریات بیک وقت درست اور غلط ہیں۔ درست اس طور کہ جمال کی جس بہت سے گفتگو کرتے ہیں ان میں صحیح ہیں لیکن چونکہ بحث جمال یا فطرت انسانی یا انسان کے ادراک کے ایک دائرے میں کرتے ہیں اس لئے جزوی ہیں اور ایک کیفیت خاص سے عمومی حکم وضع کر کے غلطی کرتے ہیں۔ لہذا ان تصورات سے الگ الگ بحث کرنا مفصل ہے۔

اب آئیے دوسری طرف مابعد الطبیعیاتی روایت میں جمالیات الگ کوئی شعبہ نہیں بلکہ حقیقتِ مطلق کے نشوون و صفات کے باب میں داخل ہے۔ چنانچہ انسانی فطرت میں اور کائنات میں جمال کی موجودگی جمالِ مطلق کا عکس ہے اور اس طرح جمال جس جگہ اور جس صورت میں بھی ہو، متحد الاصل ہے۔ اس اصول کو اب ہم تناظر کے مطابق عراقی نے ایک فقرے میں بیان کر دیا ہے:

”اللہ جَمِیْدٌ وَ یُحِبُّ الْجَمَالَ“، ہرچہ ہست آئینہ جمالِ اداست، پس ہرچہ باشد جمیل باشد؟

یعنی جمال کو وجود کے ساتھ متحد الاصل بتایا ہے۔ مابعد الطبیعیات میں صفات کی تعینیت دو طرح سے کی گئی ہے ایک یہ کہ جمال کے مقابل جمال آتا ہے۔ دوسرے یہ کہ جمال کے مقابل حق کو لاتے ہیں۔ اول الذکر صورت میں تعلیاتی اسلوب غالب ہے اور موخر الذکر شکل میں بحث جوہر اور اس کے طریقہ ظہور سے ہے جن تہذیبوں میں جہل و جمال کی تعظیم کو بنیاد بنا یا جاتا ہے وہاں اصل اصول ایان اور اس سے مشروط عمل ہے، جہاں جمال اور حق کی تعظیم قائم کی جاتی ہے وہاں اصول تعقل ہے۔

Intellection

شکل کی مثال اسلام اور دوسری کی مثال عیسائیت ہے۔ یہاں یہ عرض کر دینا مناسب ہوگا کہ ذاتِ مطلق کے

شعور کے لحاظ سے فی الاصل یہ تقسیم اعتباری ہے ورنہ اصل اصول وحدت مطلق ہے۔ ان مختلف صفات کی تطبیق اتنی آفاقی ہے کہ رومانی شعراء تک کے ہاں اس کی چوٹ پڑتی دکھائی دیتی ہے۔

Truth is beauty Beauty truth

والے معاملے میں کیٹس کے ہاں جی بات بیان ہوئی ہے اور فطرت کے جلال و جمال سے جو بحث درڈزورتھ نے کی ہے وہاں دوسری تطبیق پر گفتگو ہوئی ہے۔ اس ساری گفتگو سے معلوم ہوا کہ دنیا کی تمام تہذیبوں میں تصورِ جمال دراصل تصورِ حقیقت کی ایک نگلی اور اس کے ایک خاص طریقہ ظہور سے متعلق ہے۔ چنانچہ اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ دنیا کی ہر تہذیب میں آرٹ کی حیثیت اس امر سے متعین ہوتی ہے کہ اس کا تصورِ جمال تصورِ حقیقت کے کس پہلو سے بحث کرتا ہے۔

تہذیب کے پورے ذخائر کے لئے تصورِ حقیقت کی حیثیت روح کی ہے۔ یہ تصور تمام تمدنی مظاہر کے عین درمیان میں قائم اور روشن رہ کر تہذیبی مواد کو معنی دیتا اور اسے مربوط کرتا ہے۔ زمان و مکان میں تہذیب کا پورا اصول حرکت اسی تصور سے پیدا ہوتا اور اسی کے تابع رہتا ہے۔ ہاں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تہذیب انسانی احتیاج اور تصورِ حقیقت کے تعامل سے اپنی اوضاع کی تشکیل کرتی ہے۔ اعتیاج ان اوضاع عقلی سطح کو متعین کرتی ہیں اور تصورِ حقیقت ان میں ایک عادی جہت پیدا کرتا ہے۔ روحِ عصر کی مبہم اصطلاح سے جو چیز مراد لی جاتی ہے وہ دراصل اسی تصورِ حقیقت کے مختلف پہلوؤں کا یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتا ہے۔ اس اسلوب میں تہذیبیں اپنے تمام امکانات کی تکمیل کرتی ہیں اور تصورِ حقیقت میں پوشیدہ جوہری عناصر کو ایک مربوط اور با معنی ظہور دیتی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ تصورِ حقیقت آتما

کہاں سے ہے اور اس کی Validity کس طرح متعین کی جاسکتی ہے؟

اگر ہم یہاں اناسیت پرست نقطہ نظر اختیار کر لیں تو تہذیبی اور تمدنی کائنات کے بارے میں معلوم موقف یعنی یہ کہ وہ ذہنِ انسانی اور مادہ موجود فی الخارج کے باہمی عمل و ردِ عمل سے پیدا ہوتی ہے، کفایت کرے گا۔ اس موقف میں قبولِ عام کی صلاحیت بہت پائی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جذباتی سطح پر یہ نقطہ نظر انسان کو مرکز کائنات بنا کر اس کی انانیت میں ایک کائناتی توسیع کرتا ہے۔ اور ایک ایسی ہی جگہ سے اس کی تسکین کرتا ہے۔ ادب میں تو بہت پہلے ہی اس نقطہ نظر کے قدم اکٹرا چکے تھے اب فلسفے میں بھی لڑکھڑانے لگے ہیں، لیکن جدید روح کو کمالِ تباہی سے پہنچنے کے لئے سب سے اہم سہارا یہی ہے۔ چنانچہ اس کے منطقی تضادات کی وضاحت کے باوجود موجود تہذیبی ڈھانچے میں۔

نظریہ ایک نفسیاتی ضرورت ہے۔ خیر یہاں ہم صرف ایک ہیلو پر گفتگو کر کے آگے بڑھتے ہیں۔ معاملے کی منطقی پوزیشن یہ ہے کہ اگر ہم تصور حقیقت کی موجودگی کو مستحکامات میں داخل نہ کریں تو انسانی تہذیب کا یہ سارا گورکھ دھندلا دے گا ایک بے مصرف بہاؤ بن کر رہ جائے گا۔ بعض لوگوں نے اس صورت حال کو بھی قبول کیا ہے۔ مگر جدید میں انسان کے نفسیاتی سانچے کچھ ایسے بن گئے ہیں کہ وہ کسی قیمت پر کائنات کی روحانی تعبیر کی طرف رخ نہیں کرتا اور اس سے بچنے کے لئے بڑی سے بڑی لایعنیت کو قبول کرنے کے لئے تیار ہے۔ فلسفے میں بھی اس نظریے کے ارتقائی مراحل پر نظر ڈالیں تو احساس ہوتا ہے کہ معاملہ رفتہ رفتہ کدھر کدھر جا رہا ہے اور صورتحال کتنی منقلب ہو چکی ہے۔ اس پورے نقطہ نظر کا آغاز تو انسانی اہمیت اور انسان کی قدرت مطلق کی بشارتوں سے ہوا تھا، مگر پہلے ہی قدم پر پتہ چلا کہ اولاد آدم خود مختار نہیں بلکہ روح عصر کے مبہم وجود کی کروٹوں کی پابند ہے۔ آگے چلے تو تاریخی کے سلسلے میں پتہ چلا کہ اسی کے سانچوں نے انسان کو جکڑ رکھا ہے۔ اس نظریے کے سب سے بڑے مبلغ مارکس کے ہاں بار بار اس کے فرار کی کوشش دکھائی دیتی ہے لیکن جرمن فلسفے کے اوضاع کی گرفت اتنی سخت ہے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے۔ اینیگلز نے ایک جگہ باہر ارکھا ہے کہ تاریخ، مستحکم صورتحال میں انسان ہی بناتے ہیں۔ لیکن خود یہ انسان کیا ہیں؟ یہاں آکر معاملہ پھر ایک دور اور مسلسل کا شکار ہو کر غیر منطقی حدود میں داخل ہو جاتا ہے۔ وجودیت پرست بھی بار بار اس سے باہر نکلنے کی کوشش کرتے ہیں اور موضوع کو معروض پر خالق بنا کر یہ سمجھتے ہیں کہ معاملے کو انہوں نے حل کر لیا۔ لیکن اس کی قیمت انہیں لایعنیت کی شکل میں دینی پڑتی ہے۔ انسان سے بلند تر کسی قوت اور انسانی کائنات میں اس کی ارادی مداخلت کو تسلیم کئے بغیر۔ لایعنیت سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ وجودی مفکرین نے جو راستہ اختیار کیا وہ مغربی فلسفے کی منطقی منزل تھا۔ خیر اب نوبت یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ پیش فو کو جیسے فلسفی مغرب کی بہت سی فلسفیانہ غلطیوں کے پرچے اڑانے کے باوجود اس بات کے قائل ہیں کہ انسان تہذیبی سانچوں کی کٹھ پتلی ہے۔ گویا قدرت مطلق کا جو تصور انسان کے لئے خامی رکھا گیا تھا، وہ پلٹ کر کمال جبر کی شکل اختیار کر گیا اور چونکہ معنی کا سرچشمہ انسان خود ہے اس لئے اس کا جبر کمال ایک کائناتی لایعنیت کا سرچشمہ بن جاتا ہے۔

تصور حقیقت کے سلسلے میں مرقہ جو تمام نظریات کی جڑ نظریہ ارتقاء ہے۔ یہ موضوع ایک تفصیلی بحث کا مستحق ہے جس کے ہم یہاں متحمل نہیں ہو سکتے۔ اجماعاً ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ یہ نظریہ غیر متحرک یا بے حرکت ہے اس لئے اسے ان وگمان ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ دور اوقی اور اس کی اس طرح وارد ہونے کے یہ نظریہ زیادہ سے زیادہ ایک آراء اور پرسوں زندگی کا وعدہ کرتا ہے۔

اس میں معنویت پیدا کرنے کا نہیں۔ اس لئے یہ اپنی دوسری خامیوں کے ساتھ ساتھ اس پوری صورت حال سے غیر متعلق بھی ہے۔

اصل صورت حال یہ ہے کہ ہر اقلیم وجود خود سے ایک برتر اقلیم سے معنی مستعار لیتی ہے۔ کائنات کے بارے میں یہ بات درست ہے کہ انسان اس کے لئے معنی کا سرچشمہ ہے، لیکن وہ معنی کا خالق نہیں ہے۔ جس طرح آنکھ اشیا کا ادراک کرتی ہے، انہیں خلق نہیں کرتی، اسی طرح انسان کائنات میں معنی پیدا کرنے کا واسطہ ہے۔ اور اس کی یہ حیثیت محض اس کے حیاتیاتی وجود سے مشروط نہیں بلکہ ایک برتر اقلیم کی متعین کردہ شرائط انسانیت سے مشروط ہے۔

اقلیم برتر سے انسانی رابطے کی دو اہم شکلیں ہیں۔ وحی اور تعقل۔ وحی تاریخی مذاہب میں اپنی تمام شرائط کے ساتھ معروف ہے البتہ تعقل کے بارے میں یہاں سے عرض کر دینا مناسب ہوگا کہ اس سے Reason مراد نہ لی جائے۔ یہ عمل باطنی قوی کے ذریعے حقائق کے علم حضوری کے ساتھ خاص ہے۔ ہر کیفیت ان دونوں صورتوں میں تصور حقیقت انسانی دنیا میں قائم ہو سکتی ہے حوالہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس بات کا فیصلہ کیسے ہوگا کہ جو تصور حقیقت قائم ہوا ہے وہ درست ہے وحی کے سلسلے میں تو خیر ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ دلائل نبوت اور معجزات کفایت کریں گے لیکن تعقل کے سلسلے میں یہ صورت موجود نہیں ہے۔ اس امر کی وضاحت ضروری ہے اس لئے کہ اسی پر سارے معاملے کا دارومدار ہے۔

وحی اور تعقل دونوں پر اسل دلیل آفاقیت Universality ہے۔ انبیاء کے

پیغام میں اہم ترین بات یہ ہوتی ہے کہ پیغمبران سے پیسے بھی آتے رہتے ہیں اور ان ہی جیسا پیغام لاتے رہے ہیں۔ اہم پیغمبر ان کی عادت جاریہ اور پیغام کی یکسانیت دونوں مل کر ایک آفاقی دلیل بنتے ہیں۔ پھر یہ ہے کہ معجزہ اور دیگر دلائل نبوت کی حیثیت بھی اجماعی ہے۔ چونکہ ان شہادتوں پر اجماع واقع ہوا اس لئے بعد والوں کے لئے ان کی حجت بھی ثابت ہوئی۔ یہاں یہ بات بھی واضح رہنی چاہئے کہ وحی کے سلسلے میں رسول اور پیغمبر دونوں سے مل کر ایک وحدت بنتی ہے اور اس کی حجت قطعی ہوا کرتی ہے۔ تعقل میں فرد کا تشخص لازم نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ روایتیں جن کی بنیاد تعقل پر ہے ان میں کسی انسانی پیغام کو بنیاد قرار دینا مشکل ہوتا ہے۔ وہاں سند صرف آفاقیت ہوا کرتی ہے۔ اگر پیغام دوسرے آفاقی پیغام سے معارض نہیں ہے تو قابل قبول ہوگا۔ تعقل کے سلسلے میں مکانی، نفسیاتی، دینی عناصر کو بہت اہمیت ہوتی ہے چنانچہ اس کے اندر ایک ایسی تسلسلہ توت ہوتا ہے جو

ایک خاص نسلی دائرے میں اپنی داخلی قوت کی وجہ سے قطعی حجت کا حکم رکھتی ہے۔ چنانچہ یہ بات عام ہے کہ ایک خاص نسلی دائرے میں یا اس سے باہر وحی کا معارضہ ہوتا ہے اور اسے اپنی قطعیت ثابت کر کے خود کو شعور کے لئے بھی حجت بنانا پڑتا ہے لیکن جو روایتیں تعقل پر بنیاد رکھتی ہیں وہاں یہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی بلکہ نسلی مزاج اور روایت کی جاری شکلوں سے ان کا تطابق ہی کافی ہوتا ہے۔ ہندو اور چینی روایتوں میں یہ صورت وضاحت کے ساتھ دیکھی جاسکتی ہے۔

اس ساری گفتگو سے تصور حقیقت کے قیام کا طرز اور اس کی حجیت کے تعین کا اسلوب واضح ہو گیا۔ اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تصور حقیقت کس کس طرح جلوہ گر ہوتا ہے اور کن شرائط ظہور کا پابند ہے!

اگر پیغام کا خطاب فطرت انسانی کے غیر مبدل جوہر کی طرف ہوتا تو ہمہ وجہ وہ ایک ہی ہوتا اور اس میں کسی تبدیلی یا تکرار کی ضرورت نہ پڑتی، دیکھنا یہ ہے کہ جزوی تبدیلیوں اور تکرار کی ضرورت کیسا ہے۔

”انسان“ ایک ایسی اصطلاح ہے جس کا اطلاق حقیقت کی طرح وحدت اور کثرت دونوں پر کیا جاسکتا ہے۔ بحیثیت روح وہ اپنے جوہر میں واحد ہے لیکن درجہ ظہور میں وہ اس اقلیم کے جائز تقاضوں کے تحت انفرادی اور اجتماعی طور پر مختلف الحال ہوتا ہے۔ پیغام اپنی اصل میں انسانی جوہر کی طرف مرسا ہے اور انسانی دنیا میں اختلاف کی جائز نسلی اور نفسیاتی شکلوں کے ساتھ پیغام کی صورتیں بھی بدلتی ہیں۔ ہر آسمانی پیغام کی جوہری وحدت یقینی اہم ہے، اتنا ہی اہم اس کا اختلاف بھی ہے۔ اشیاء کی موجودگی ان کے ہستی اختلاف کی وجہ سے ممکن ہوا کرتی ہے اور یہی امر مذاہب اور حقائق کے لئے بھی درست ہے۔

تقریبی وحدت، ہستی اختلاف کی Validity کا سبب ہے، اس کے بطلان کا نہیں اس لئے کہ ہستی اختلاف خارجی اسباب سے پیدا نہیں ہوتے بلکہ تقریبی وحدت کی شرائط ظہور میں داخل ہیں۔ اس ساری گفتگو سے معلوم ہوا کہ حقیقت کا واحد ہونا اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ پوری عالم انسانیت میں حقیقت کا تصور بھی ایک ہو۔ اس تصور میں اختلاف کی دو شکلیں ہیں — انفعی اور عمودی۔

انفعی صورت کی بنیاد انسان کا غیر کامل ہونا ہے۔ کاملیت مطلق کی غیر موجودگی میں مختلف انسانی قوی مختلف نسلوں اور قوموں میں الگ الگ ظاہر ہوتے ہیں اور انہیں کی نسبت سے پیغام کے الگ الگ پہلوؤں پر زور ہوتا ہے، یہ مکافی عنصر ہے۔ ذہانی اختلاف کی بنیاد انسان کی خلقی کمزوری یعنی نیان ہے۔ ایسے پیغام آتا ہے اور انسان کچھ عرصے کے بعد اسے بھول کر، حق و باطل کو مخلوط کر دیتا ہے۔ وہی پیغام اور

انسانی عقل اگر ایک دوسرے سے مکمل موافقت میں رہیں تو تختہ کی ضرورت نہ پڑے لیکن دنیا کی وجہ سے انسانی عقل میں فتور پیدا ہوتا ہے، یہ وہ چیز ہے جسے قلوب کی سختی سے تعبیر کیا گیا ہے چنانچہ ادراک حق کا سانچہ تبدیل ہو جاتا ہے اور اگلا پیغام اسی متغیر سانچے کی ضرورتوں کے مطابق ہوتا ہے یہ تصور حقیقت میں زمانی تبدیلیوں کی حکمت ہے۔

حق اپنی اصل میں واحد ہے لیکن باعتبار زمان و مکان اس کے ظہور کی شکلیں لامتناہی ہیں۔ انسانی کائنات سے حق کے تعلق کو شاہ ولی اللہ نے تجلیِ عظمیٰ سے تعبیر کیا ہے اور اختلافاتِ ظہور کو اسی پر متفرع قرار دیا ہے۔

تصورِ حقیقت کے سلسلے میں اس امر کے واضح ہو جانے کے بعد کہ وہ حق کی جہت سے واحد و خلق کی جہت سے کثرت کو مستلزم ہے، ہم اسے حقیقتِ مطلق اور انسانی کائنات کے درمیان ایک عقلی برزخ قرار دے سکتے ہیں جس میں وحدت بالفعل اور کثرت بالقوہ موجود ہے۔ چنانچہ اب انسان کی تمام تہذیبی فعالیت اسی تصورِ حقیقت سے مشروط ہو جائے گی۔ اپنی اصل میں یہ تصور حقیقت بسیط ہے اور اس کی حیثیت جز لا یتجزی کی ہے اور انسانی تہذیب کی جہت سے اس کا مقام محرک غیر متحرک کا ہے۔

یہاں پہنچ کر اہم ترین سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس تصورِ حقیقت کی ضرورت کیا ہے؟ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ انسان کی ارضی زندگی ہم کے وسیع کینوس پر ایک بے معنی نقطہ وجود نہیں ہے تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ ایک وسیع تر نظام میں یہ وجود اپنی ایک حیثیت، مختلف صورتیں اور ایک تسلسل رکھتا ہے اور اپنے ارضی وجود میں پہلے کے عوالم کے نتائج اور آئندہ کے امکانات کو جامع ہے۔ اسی کی تعبیر مبداء اور معاد کی اصطلاحات میں کی گئی ہے۔ مختلف عوالم میں وجود کی صورتوں کا انقلاص کسی ایسے غیر مبدل نقطے کے وجود کو مستلزم ہے جو حقیقتِ انسانیہ کو تمام عالموں میں مشخص رکھے اور وجود کے اس تسلسل کو ایک پہچان عطا کرے۔ قرآن میں اسی چیز کو "الحق" کہا گیا ہے اور ارضی زندگی میں اسی کی تعبیر فطرت کے لفظ سے کی گئی ہے۔ فطرت، الحق کے ظہور ارضی کی صورت ہے اور اپنی اصل کے لحاظ سے الحق خود وجود کی Category کو متعین کرتا ہے۔ "الحق" موجودات کا قیوم ہے اور اس کے ادراک کا آلہ عقل ہے۔ "عقلِ اول" اس کا کائناتی ادراک ہے اور انسان کی تمام تہذیبی حیات اسی عقلِ اول سے مستعار ہیں۔ انسانی عقل میں الحق کی تجلیات سے مبداء اور معاد کا جو تصور تشکیل پاتا ہے وہی اصل میں تصورِ حقیقت کا فریم ہے جس میں مختلف انسانی قویٰ اپنے معنی دریافت کرتے ہیں اور اپنے

امکانات کو فعل کی شکل دیتے ہیں۔ مختلف روایتوں میں فطرت کی تعبیر روح انسانی سے اور الحق کی تعبیر
 حریص باطن " The garden within سے کی گئی ہے۔ انسان

کا ارضی وجود مادی دنیا کی ادنیٰ ترین سطح پر نور حقیقت کا ظہور ہے لہذا اس میں کائنات کو منور کرنے
 اور مادے کی کثافت سے وسعت لانے کے رجحانات بیک وقت پائے جاتے ہیں۔ انہیں باہم متضاد رجحانات
 کی کشاکش سے انسان کے تہذیبی وجود اور اس کی تمدنی فعلیت کا ظہور ہوتا ہے۔ مادی دنیا اپنی احتیاجات
 اور اپنا بوجھ انسان پر مسلط کرتی ہے اور انسانی فطرت بار بار اپنی اصل کی طرف لوٹتی ہے۔ اس جہل کا نتیجہ
 یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنی مادی کائنات میں اپنی فطرت کے اصل رجحانات کا عکس دیکھنے لگتا ہے اور عوالم
 گزشتہ کی تصویروں کے مطابق اس عالم کے مواد کو ایک شکل دینے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی یہ
 فعلیت عقل، حائض اور متعبد کی مشترکہ فعلیت ہوتی ہے اور اسی کے ذریعے وہ کائنات میں اعلیٰ تر
 انقائیم کے عکس کو مادہ موجود کی تحدیدات کے اندر رہتے ہوئے Actualize کرتا ہے۔ اس بات

کی کشاکش جہت جمال سے پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ وجود کے آئینوں میں حق کی صورت گری ہی اصل
 جمال ہے اور اس کا انسانی Counterpart "حب" ہے جو تمام

فعلیت کا سرچشمہ ہے۔ یہ کشاکش انسانوں کو ساتھ لانے، اور تمدنی زندگی کی بنیاد رکھنے پر مجبور کرتی
 ہے اور اس کی فطرت میں موجود حق کی تقویت جب حق کے کائناتی مظہر یعنی وحی اور عقل سے ہوتی ہے
 تو وہ مرکزہ فراہم ہو جاتا ہے جس کے گرد تہذیبی کائنات کا تاننا بانا بنا جاتا ہے۔

اس پوری گفتگو سے یہ واضح ہوا کہ انسان کی تہذیبی فعلیت اس کے ارضی وجود کا لازمی حصہ ہے اور
 اس عمل میں متضاد رجحانات ایک جہت کثرت پیدا کرتے ہیں جبکہ تصور حقیقت جہت وحدت پیدا کرتی
 ہے اور اس تصور حقیقت کی حرکیت "حب" سے مشروط ہے۔ حضرت مجدد الف ثانیؑ نے بھی حضرت
 حق کی تخلیقی حرکیت کو نقطہ تجلیہ کے ساتھ مشروط کیا ہے اور نقطہ تجلیہ کا جوہر جمال قرار دیا ہے۔

اگر جمال کو اتنی بنیادی حیثیت حاصل ہے تو لازماً ہوا کہ کشاکش یا تحفظ جمال کی جبلت انسانی وجود
 کی ہر سطح پر کار فرما ہو چنانچہ جمال کو کسی ایک دائرہ وجود کے ساتھ خاص کرنا درست نہیں ہو گا۔ یہی توقف
 صحت سے قریب ہے لیکن یہاں چند غلط فہمیوں کا ازالہ مناسب محسوس ہوتا ہے۔ تمام دائرہ لئے وجود
 میں جمال کے ظہور سے یہ نہ سمجھا جائے کہ جمال انسانی ہے اور انسانی مرکزیت سے یہ نتیجہ نہ نکالا جائے کہ
 اور ایک جمال محض مومنوی فعلیت ہے۔ جمال حق کی جہت میں مطلق ہے اور اپنے ظروف کے اعتبار سے
 اس کا ظہور مختلف کیفیات کو حاصل ہے جس سے اس کے مطلق ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور جمال مطلق

ہی مختلف ظروف میں کیفیت ظہور کے اعتبار سے جمال کو جاننے اور پرکھنے کا پیمانہ ہے۔ یہ بات بھی درست ہے کہ انسانی موضوع Human subjectivity جمال کا ادراک کرتی

ہے۔ بعض لوگوں نے اسی ادراک کو تخلیق جمال کے مترادف سمجھا ہے جو صریح غلطی ہے۔ انسانی موضوعیت جمال کا ادراک اپنے اندر پہلے سے موجود تصور حقیقت جمال کے ذریعے کرتی ہے جو اس کی فطرت کا لازمی ہے اور معروض میں اس کی سند وہ تصور حقیقت کے شانِ جمال سے لیتی ہے۔ اس طرح موضوع اور معروضی دونوں سطحوں پر ایک ہی حقیقت کی Concordance حجت قرار پاتی ہے۔

جب یہ بات واضح ہو گئی کہ تصور حقیقت کی فعلیت جمال سے مشروط ہے تو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ انسان اور تصور حقیقت میں بنیادی ربط مغاہر جمال کے ذریعے واقع ہوتا ہے۔ اس طرح تنزیہی فعلیت میں جمال کی کارفرمائی ایک کارزیاں کی سطح تک نہیں رہتی بلکہ انسانی فطرت اور حقیقت اولیٰ کے درمیان ربط کی بنیاد بن جاتی ہے۔ اسی شے کو معروضی دنیا میں شکلیں دینے کا عمل دراصل اپنی فطرت کے ازلی عناصر کو تحفظ دینے اور اس کے امکانات کو وقوع میں لانے کا عمل بن جاتا ہے۔ یہ وہ سطح ہے جہاں فن برائے فن اور فن برائے زندگی کی بحثیں غیر متعلق اور لغو ہیں۔

اب تک کی ساری بحث میں ہم "تصور حقیقت" اور تصور جمال کے سلسلے میں چند بنیادی

Categories

وضاحتیں کر آئے ہیں۔ یہ بات بھی سامنے ہے کہ انسانی دنیا کی مختلف

بر تصور کو ایک طرح کی کثرت میں منتقل کر دیتی ہیں اور اصل تصور کے کمال کو زمانی اور مکانی کثرت کے ذریعے حاصل کرتی ہیں جس طرح حقیقت فی انفسہ کی وحدت تصور حقیقت کی وحدت کو مستلزم نہیں ہے اسی طرح جمال فی انفسہ کی وحدت تصور جمال کی وحدت اور آفاقیت کو مستلزم نہیں ہوگی۔ یہ امر بالکل جائز اور درست ہوگا کہ مختلف انسانی دائروں میں جمال کا ادراک الگ الگ پیوڈوں سے کیا جائے اور یہ سارے پیوڈ اپنے اپنے دائرے میں Valid ہوں۔ نسبیاتی اور نسلی اسباب اس کی بنیاد بنتے ہیں اور

ایک مخصوص نسلی جینیٹیکس کسی خاص آرٹ کے لئے بہتر صلاحیت رکھتا ہے۔ پھر اس کے ساتھ ایک اور بات بتی ہے، عین ممکن ہے کسی ایک پیوڈ کا امکان جمال تاریخ کے کسی مرحلے تک اگر چہ جی طرح Realize

ہو چکا ہو اور اب اس پر مزید اصرار، یا اس کی مکرر وقت کا زیاں ہو۔ یہ سب مفروضات ہیں جن کی خاص تناظر ذہن میں رکھ کر بیان کر رہے ہیں۔ فی زمانہ آرٹ کے بارے میں ایک سوئی گاتھ اور کلاسیک رویہ پایا گیا ہے اور جن معاشروں میں اس خاص تصور سے مطابقت رکھنے والی ثقافتیں نہیں موجود ہیں ان پر

جمال کشتی کا ٹھپہ فوراً لگا دیا جاتا ہے۔ انسان کی تہذیبی فعلیت کی کلی حیثیت کو سمجھنے کے لئے اس امر کا ادراک ضروری ہے کہ تہذیب تلافی
Compensations کے نظام پر اپنی بنیاد رکھتی ہے۔ انسانی وجود کا فطری نقص اس بات کو لازم کرتا ہے کہ ایک تہذیب کلی طور پر کمال حاصل نہ کرے بلکہ کمال کے پہلو مختلف تہذیبوں میں الگ الگ ظاہر ہوں اور فیصلہ کن برتری اس تہذیب کو حاصل ہو جو ادنیٰ ترین درجوں کو قربان کرے، ان پر زور کم کر کے اعلیٰ ترین عناصر میں فائق ہو، نہ کہ بالعکس

ہم نے ابتدا میں یہ عرض کیا تھا کہ مختلف تہذیبوں میں جمال کی قطبیت
Polarity کے انداز الگ الگ ہوتے ہیں۔ تصور حقیقت میں کہیں جمال حق کا لباس ہوتا ہے اور کہیں وہ جمال کے مقابل آتا ہے۔ حق یا جلال بھی الگ الگ نہیں ہیں بلکہ جمال صفات ظہور میں سے ہے اور حق یا جلال ذات مطلق کی فطرت سے تعلق رکھتے ہیں۔ تصور حقیقت بنیادی طور پر مبادا اور معاد کے تصورات کو قائم کرتا ہے اور اسی لئے اپنی اولین حیثیت میں نجات سے بحث کرتا ہے۔ ہر تہذیب میں فنون لطیفہ کا بنیادی سا پنہ حق کے لباس اور طریقہ نجات کے گرد ترتیب پاتا ہے اور پھر اس اولین سا پنچے کے گرد فنون لطیفہ کا سارا نظام پھیلتا چلا جاتا ہے۔ یہ نظام جب تک اپنے اصل سے وابستہ رہے، تہذیب کو ایک بالادست قوت کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہے اور اس کی قوت سے اپنا اصول حرکت مستعار لیتا ہے۔ اس سے کٹ جانے کے بعد یوں نہیں ہوتا کہ اس کا مواد تبدیل ہو جائے بلکہ اولین طور پر نظام تناسبات بدل جاتا ہے اور پھر اشیاء جن حقیقتوں کی قائم مقام ہوتی ہیں انہیں فراکش کر کے ان کی جگہ خود لے لیتی ہیں، یعنی یہ کہ نظام علامات میں فساد پیدا ہو جاتا ہے۔ چونکہ آج آرٹ کے سارے تصورات ایک ایسی دنیا سے پیدا ہو رہے ہیں جس کا بنیادی سٹرکچر عیسوی رہا ہے لہذا اس پر ایک نظر ہمیں بہت سے پہلو سمجھانے کے لئے کافی ہوگی۔

عیسوی تہذیب کی بنیاد "اسرارِ مسیح"
Mystery of Christ

ہے۔ اس تہذیب میں "کلمہ" کتاب نہیں بلکہ رسول خود ہیں۔ چنانچہ تہذیب کا پورا تانا بانا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ذات کے گرد بنا گیا ہے۔ اس کا تصور نجات بھی خود حضرت عیسیٰ کی ذات سے ہی تعلق رکھتا ہے۔ اس تہذیب کا بنیادی دائرہ کار اور اس کی پوری فعلیت کا مدار جس حقیقت پر ہے اسے ایک فقرے میں یوں سمجھا جاسکتا ہے : God became man so that man may become God

دماغ رہے کہ ہم یہاں عیسائیت کے مذہبی تصورات کا محاکمہ نہیں کر رہے ہیں بلکہ اس موقف کو جو اس مذہب کے مستند نمائندے بیان کرتے ہیں سامنے رکھ کر اس تہذیب کے بنیادی اصول کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ بہر کیف تو عیسوی تہذیب کا بنیادی اصول خود حضرت عیسیٰ کی ذات ہے اور اس کا بنیادی مبحث انسانی اور الہی فطرت کا اتصال ہے۔ اس تہذیب کی بنیادی تلاش اسرارِ مسیح ہے۔ یہاں ہم یہ بحث بھی نہیں اٹھاتے کہ کون کون سے یونانی عناصر اس تہذیب میں داخل ہوئے اور انہوں نے کیا اثرات مرتب کئے اس لئے کہ جس عیسوی تہذیب سے ہم بحث کر رہے ہیں اس کے اندر یہ عناصر پوری طرح جذب ہیں۔ "انسانی الہیت" کے اسرار نے اس تہذیب کی پوری توجہ ایک انسانی صورت یعنی حضرت عیسیٰ پر مرکوز کر دی۔ چنانچہ عیسوی تہذیب میں آرٹ کی بنیادی شکل صوری ہے اور اس کی بنیادی فنی ہیئت حضرت عیسیٰ کی شبیہ سازی ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے عیسوی معاشرے میں یہ ایسے راہب مل جائیں گے جو تادمِ عمر صرف حضرت عیسیٰ کی شبیہ بناتے رہے۔ یہ

Mystery of the body کو دریافت کرنے کا ایک طریقہ تھا۔ اسی کے گرد Madonna

کی شبیہ سازی کی روایت پیدا ہوئی۔ پھر عیسائیت کی دوسری مقدس ہستیوں کی شبیہ سازی کا رجحان پیدا ہوا۔ اس چیرنے مغربی آرٹ پر بہت گہرے اثرات ڈالے اور فنونِ مقدسہ سے نپٹنے آنے کے بعد بھی فنون کا تصور

Mystery of the body

باہر نہ آسکا۔ اس رجحان کا ایک اثر یہ ہوا کہ ہر فنی ہیئت میں صوری عناصر کی اہمیت بڑھ گئی۔ "جسمیت" کو سمجھنے کی اسی کوشش نے قرونِ وسطیٰ کے رجوں کے بھاری بھرکم ڈھانچے پیدا کئے اور آج تک مغربی فنون کا تصور شبیہ کے گرد گھومتا ہے۔ چنانچہ فن کی بہت منتقل ہوئی شکلوں پر بھی غور کیجئے تو معلوم ہو گا کہ اس میں ایک چیز مشترک ہے۔ جسم۔ صوری ہیئت پر اسی اسرار نے مغربی ادب کے نثری اور لسانی مزاج کو متعین کیا اور جسم کی تفصیل کا بیان اس میں بنیادی اہمیت حاصل کر گیا۔ خود ڈرامہ گزرے ہوئے کرداروں کی جسمانی تشکیل نو اور ان کی جسمانی حاضری سے عبارت ہے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ عیسوی معاشرے میں جسم سے صرف تقدیس ہی وابستہ نہ تھی بلکہ اس سے گناہ اور مذاب کے تصورات بھی وابستہ تھے چنانچہ کشش اور اجتناب کی جدلیات نے اس کے اسرار میں اضافہ کر کے کئی گنا زیادہ دلچسپ بنا دیا۔ مغربی معاشرے میں آرٹ کا بنیادی فریم جسم میں تقدیس و تعذیب کے متضاد رجحانات کی بیک وقت موجودگی ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے آخری عرصے اور احیائے علوم

کے ابتدائی دور میں ہی واؤنچی اور اینٹلو کے ہاں جسم انسانی کی بناوٹ اور اس کے اصرار سے جو غیر معمولی دلچسپی دکھائی دیتی ہے اور اس کی شبیہ سازی میں اتقان کی جو نمائش ہے وہ ہمیں مغربی آرٹ کے بارے میں بہت کچھ بتاتی ہے۔

یہاں اب ہم اسی رجحان سے جنم لینے والے ایک غیر محسوس نقطہ نظر کا جائزہ لیتے ہیں۔

God became man نے جسم انسانی کو ظرفِ حقیقت کی حیثیت سے جو اہمیت بخش دی اس نے بنیادی طور پر مادی ہیئتوں پر غور کے رجحان کو فروغ دیا۔ اس کا ایک اثر فنِ تعبیر یا مجسمہ سازی میں بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ آرٹ بنیادی طور پر انسانی عقل اور مادی مواد کے اتصال سے اپنی ہیئت اختیار کرتا ہے۔ اس میں عموماً تہذیبی عقل انسانی کو فوقیت دیتی ہے اور مادی مواد کو دبا کر صرف اس عقل کے پیرن کو ظاہر کرتی ہیں۔ زمانہ قدیم میں فنکار کا کمال یہ سمجھا جاتا تھا کہ وہ عقل انسانی کے تخلیق کردہ پیرن کے ذریعے کسی شے کے مادی وجود کو کس حد تک پس منظر میں لے جاسکتا ہے۔ لکڑی یا پتھر پر نقاشی، برتنوں پر جیل بوٹے، فنی تعبیر میں کاشی کاری وغیرہ کے استعمال اسی رجحان کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس طرح عقل انسانی کی موجودگی مادہ موجود فی الخارج کی موجودگی پر چھاکر عقل کی تنزیہی حیثیت کا اثبات کرتی تھی۔ عیسوی معاشرے میں پہلی بار یہ رجحان سامنے آیا کہ شے کی تثبیت اور مادے کی خام شکل کو اجاگر کیا جائے۔ بعد کے زمانوں میں نئی رجحان، خام مواد کو خام مواد کی شکل میں نمایاں کر کے استعمال کرنے کے طریقہ کار میں ظاہر ہوا۔ اچانک علوم کے بعد کے فن کا مطالعہ کرتے ہوئے ہمیں بار بار یہ احساس ہوتا ہے کہ حقیقت پسندی، فطرتیت اور اس طرح کے دوسرے رجحانات کے پس منظر میں مادے کی عقل پر برتری اور عقلی ہیئتوں کو پس منظر میں ڈال کر مادے کی قوت اور اس کے اصرار کی تفتیش کا محرک کارفرما تھا۔ یہ نکتہ آفرینی بظاہر کچھ دور از کار محسوس ہوتی ہے لیکن فی الاصل یہ رجحان تہذیب کے اولین اور مرکزی تصورات سے ہی چھوٹا ہے۔ آج آرٹ کی دنیا میں Composition کار جہان خالق تر ہوتا جا رہا ہے۔ کیا ہم یہ نتیجہ نکلنے میں حق

بجانب نہیں ہوں گے کہ مادی ہیئتوں سے غیر معمولی دلچسپی

Reductio ad Absurdum

کا شکار ہو کر اس حد تک آپہنچی ہے جہاں ہیئت، ہیئت محض ہو کر رہ گئی، اور معنی کے ہر داغ سے محروم ہو کر صرف حیات کے لئے ایک تماثل بن گئی۔ یہاں ہم نے عیسوی معاشرے میں فنون کے ایک بنیادی رجحان زوال کا جائزہ لیا ہے اور تاریخِ فن سے اخذ کردہ شواہد کی بنیاد پر یہ نظریہ قائم کیا ہے۔ یہ ایک عمومی کلیہ ہے جس کا اطلاق مغربی معاشرے کے مختلف نسلی گروہوں پر الگ الگ کیا جاسکتا ہے۔ اس مطالعے سے ایک بات سمجھ میں آتی ہے۔ جب تک تصورِ جہاں، تصورِ حقیقت سے منسلک اور اس کے تابع رہتا ہے اس

وقت تک وہ اپنے مواد کو اعلیٰ تر سطحوں تک لے جاتا ہے اور اس عمل میں ایک دائرہ تیزیہ بناتا ہے۔ تصور حقیقت سے الگ ہونے کے بعد، تصور جمال خود لاگو نہیں ہوتا بلکہ اپنے ذریعہ انہماک کے تابع ہو جاتا ہے۔ تمام مادی ذرائع انہماک میں ایک طرح کی فطری کشش ثقل پائی جاتی ہے اور وہ جمال کے اعلیٰ تر تصورات کو کھینچ کر آہستہ آہستہ اعلیٰ ترین سطح پر لے آتے ہیں، حتیٰ کہ ہر طرح کا تصور، اور ہر قسم کی تیزی جہت غائب ہو کر مادہ محض باقی رہ جاتا ہے۔ اس طرح کے رجحانات کا مطالعہ کرنے کیلئے مصنوعی میں پوپاک اور ایلیٹ ڈیوی کے کیموس بہت مددگار ثابت ہو سکتے ہیں جہاں اوضاع کو معنی اور مشابہت کی ہر قسم سے پاک کر دیا جاتا ہے۔ تجربہ سازی میں یہ رجحان ہنری مور اور اس طرح کے دوسرے لوگوں کے اہل بہت نمایاں ہے۔

یہاں گئے اٹھوں ہمیں ایک بات اور سمجھ لینی چاہئے۔ فنون لطیفہ کا بنیادی طریقہ تصور معاشی اور بعض صورتوں میں کراماتی ہوتا ہے۔ علامتی ان معنوں میں کہ وہ اپنے درجہ وجود میں رہتے ہوئے کسی اور منزلہ حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، کراماتی اس طرح کہ کسی برتر تعلیم و وجود کا عکس مادی اوضاع میں اس طرح منعکس ہوتا ہے کہ ان کی قلب یا ہیئت کو دیتا ہے۔ فنون جب زوال آتا ہے ہو کر مادہ محض کی سطح پر آتے ہیں تو وہ اپنی ان دو کیفیات سے محروم ہو جاتے ہیں اور اس طرح اپنے جواز وجود سے اٹھ دو بیٹھتے ہیں۔ مذہبی معانی و لوازم علامتی فنون کا زوال، ہمیشہ زوال کی علامت ہوتا ہے اور اس عمل کے شروع ہوتے ہی فنون کے جواز کے سلسلے میں سوالات پیدا ہونا شروع ہوتے ہیں اور ان کے بالمقابل جواز جوئی کا ایک پورا سلسلہ وجود میں آ جاتا ہے۔ عیسوی معاشرے میں استرواد اور جواز جوئی کی یہ ناختم جدلیات عرصہ دراز سے جاری ہے اس کی ایک شکل اور ہے۔ بعض اوقات فنون کی علامتی حیثیت ختم نہیں ہوتی لیکن ان کا علامتی اور اک زوال کا شکار ہو جاتا ہے، اس صورت میں قوموں کی پوری پوری فنی تاریخیں ایک مہل اور بے جواز عیاشی دکھائی دینے لگتی ہیں۔ پروفیسر ڈیوئی کا یہ قول کہ قدیم ادب کے نلے کو زمانہ قبل از ادب کے ذیل میں رکھنا چاہئے، بہت معروف ہے، اسے اہل حال کہ پوری غزلیہ شاعری یا یعنی دکھائی دینے لگی تھی، اسی کے لگ بھگ جب جاپان پر مغربی اثرات پڑے تو جاپانی نقادوں کو ہامبکو کی صنف سخن مہل اور باعث شرم لگتی تھی کسی خاص طرز کی علامت کے اور اک کا زوال قوموں میں کوئی نئی اور جہان کن بات نہیں۔ آخر ایک زمانے میں تاؤومت کے مابعد الطبعیاتی تناظر میں ہونے والی پوری شاعری کنفیو شس کیلئے پھندوں اور پھروں کے اسمائے نمرہ کا مجموعہ رہ گئی تھی لیکن علامتی وژن کا مکمل زوال مغربی تہذیب سے ہی وابستہ ہے اور طرفہ نماشہ یہ ہے کہ علامت کے بدلے میں سب سے زیادہ نظر بازی اور غوغا آرائی اسی تہذیب کے غائبوں نے کی ہے لیکن کسی مضبوط روحانی تناظر کے بغیر علامت کی تلاش ہمیشہ :

Spring brought me the horrible laughter of an idiot (Rimband)

پیدا کرتی ہے۔ اب دیکھئے جمال کے تصور حقیقت سے الگ ہونے کے نتیجے میں خود جہت جمال ایک کائناتی پراگندگی گھل گئی اور ہر علامتی امکان سے عاری ہو گئی۔ یہ المیہ ایک ایسی تہذیب کے بطن سے پھوٹا، جس کی وحی، جس کا معجزہ اور جس کی مرکزی علامت حضرت عیسیٰؑ خود تھے۔ ایک معجزاتی انسانی وجود کے گرد پیدا ہونے والے سلسلہ فنون سے کراماتی جہت کا غائب ہونا، زوال کے کس مرحلے کی نشان دہی کرتا ہے۔

عیسوی معاشرے میں فنون نے اپنی مرکزی حقیقت سے غیر متعلق ہونے کے بعد کیا رجحانات اختیار کئے ان کا ایک سرسری جائزہ لینے کے بعد ہم اس حیثیت میں ہیں کہ ہم ان کے ان رجحانات کا ذکر کریں جو دنیا بھر کے معاشروں میں موثر ہوئے اور انہوں نے بڑی تہذیبی روایتوں کے ساتھ ساتھ چھوٹے چھوٹے مسابک فن کو بھی متاثر کیا۔ اور یہ بات کسی بحث و مناظرہ کی متقاضی نہیں ہے کہ ان کا یہ تاثر ان تمام روایتوں میں فنی روح کے لئے ہلکا ہے،

یہاں سے بحث چونکہ بہت سے دائروں میں پھیل جائے گی اور جو سوال اٹھیں گے ان کی نوعیت میں التہذیبی ہوگی اس لئے ضروری ہے کہ یہاں چند بنیادی مباحث سمجھ لئے جائیں۔ فنون اور ان کے منصب کی جو تعبیر ہم کرتے ہیں اس کے پس منظر میں اہم ترین اور فیصلہ کن ایک ہی سوال ہے: روایتی فنون کے تصور کے زوال کے بعد مغرب کی فنی تاریخ نے جو سفر کیا ہے اس کی حیثیت کیا ہے؟ کیا ہم اسے جائزہ معنوں میں فنون لطیفہ قرار دے سکتے ہیں؟ اگر ہم ان تمام تحریکوں اور فن کے نمونوں کو یکسر مسترد کر دیں تو روایت کے ایک مطلق تصور سے ہم کسی بے انصافی کے مرتکب نہیں ہوں گے۔ دنیا کی تمام تہذیبوں میں روایت فن کا جو منصب متعین کرتی ہے، یہ فنون اس منصب سے انصاف نہیں کرتے۔ مگر یہ امر مذکورہ بالا حقیقت سے کہیں بڑی حقیقت ہے کہ ہم ایک غیر روایتی معاشرے میں رہ رہے ہیں۔ اس میں رہنا کتنی ہی ناپسندیدہ بات کیوں نہ ہو، لیکن امر واقعہ ہے یہی۔ اس کے ساتھ ہی ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ایک غیر روایتی معاشرے میں فن کے روایتی نمونے تخلیق کئے جاسکتے ہیں، تو ہمیں یہ سراغ لگانا پڑے گا کہ غیر روایتی معاشرے میں تربیت پانے والے نفوس کے لئے روایتی نمونوں کی جمالیاتی اثر انگیزی کس حد تک ہوگی؟ یہ امر کہ روایتی فنی نمونے غیر روایتی معاشرے میں پیدا ہو سکتے ہیں مشتبہ ہے اور روایتی

فنون کی اثر انگیزی بھی پوری طرح زائل نہیں ہوئی تو بہت کم ضرور ہو گئی ہے۔ لیکن یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اثر انگیزی کا یہ زوال دراصل ذوق کی تربیت، فنی فنونوں پر توجہ کی نوعیت اور آرٹ کے منصب میں تغیر سے متعلق ہے نہ کہ خود ان فنی فنونوں سے۔

ہم نے عیسوی معاشرے کے فنی طرز احساس کا جائزہ لیتے ہوئے جسم کی مرکزیت اور اس میں تقدیس و تعذیب کے رجحانات کی بیک وقت موجودگی کا ذکر کیا تھا۔ فنی دنیا میں ایک فبوعی زوال کی کیفیت کو تسلیم کرتے ہوئے بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان دور رجحانات کی بازیافت کی کوششیں بار بار ہوئی ہیں اور اس امر سے قطع نظر کہ ان کوششوں کی Doctrinal حیثیت کیسا ہے، ہم انہیں ایک مبہم لیکن سچے احساس زوال کی پیداوار قرار دے سکتے ہیں۔ تاثریت پسند مصوری کی تحریکوں میں اس تقدیس و تعذیب کو انسانی سطح سے اوپر اٹھا کر لے جانے اور ماوراء کی تعلیم سے اس کا رابطہ جوڑ دینے کی کوششیں واضح طور پر دکھائی دیتی ہیں، یہی معاملہ رومانی تحریک کا ہے جس میں ایسی کوششیں بہت نمایاں اور روایتی نقطہ نظر سے بہت قریب ہے۔ لیکن اس کا سب سے بڑا تضاد نظام تناسبات میں واقع ہوا ہے۔ چنانچہ ان تحریکوں نے جن عناصر پر اپنی بنیاد رکھی وہ روایتی فنون میں موجود تو تھے، ان کی حیثیت مرکزی نہیں تھی۔ لیکن ان تحریکوں میں ان عناصر کو مرکزی حیثیت دیدی گئی جس کی وجہ سے ان کی علامتی حیثیت بری طرح بحد ہو گئی مثلاً روایتی فنون میں تخلیقی حقیقت بنیادی طور پر عقل سے متعارف ہے اور وہ ہم ادمناع کی تشکیل کا آلہ ہے کورج نے روایتی معاشروں کی جمالیاتی Richness کو مد نظر رکھا، اس میں متخیلہ کی کارفرمائی کو بھی سمجھا لیکن Esemplastic imagination کو مرکزی حیثیت دے کر اس نے

وہ طرح ڈال دی جو آگے چل کر انفرادی اوہام کو تخلیقی جوہر کا قائم مقام بنا گئی۔ اسی طرح Blake کے ہاں اسرار مسیح کی تلاش کا بہت درست فنی منہاج موجود ہے لیکن فن کی مکاشفاتی حیثیت پر اصرار اور عالم ملکوت کے حقائق سے اس کی امیری نے وہاں بھی معاملے کو بہت محدود کر دیا ہے۔ رومانی تحریک کے بعد تعذیب کے رجحانات فن کی دنیا پر بری طرح چھل گئے۔ مصوری میں پکا سو کے Blue اور Pink دور کے بعد کی ساری تصویروں پر یہی رنگ غالب ہے اور اس کی انتہا اس کی تصویر Guerinca میں ہوتی ہے۔ شاعری میں ایلٹسکی Wasteland کو بھی نمائندہ حیثیت حاصل ہے۔

یہ بنیادی رجحان وجودیوں کے ہاں اپنی انتہا پر پہنچا ہوا ہے اور یہی چیز آگے بڑھ کر لایعنیت کی مکمل اختیاء کر گئی جو تعذیب شعور کی سب سے بڑی کیفیت ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو تقدیس و تعذیب کے رجحانات نے بگڑ کر ایک طرف تلمشے اور دوسری طرف یاس تام کی کیفیت اختیار کی ہے۔ اس آرٹ

کو ہم روایتی پیمانوں سے پرکھ نہیں سکتے لیکن انسانی روح کے مطابق تقاضوں کے اعتبار سے انکی ایک بہت بڑی اہمیت ہے جو نظر انداز نہیں کی جانی چاہئے۔ آرٹ کی حیثیت پہلے یہ تھی کہ جمال کے حوالے سے اس کا درجہ اعلیٰ تر حقائق کی طرف کھلتا تھا لیکن اب اس کی حیثیت انسانی باطن کی ایک شہادت کی ہے۔ یہ آرٹ اس وقت ایک خاص معنی پیدا کر لیتا ہے جب اسے روایت کے تناظر میں رکھ کر دیکھا جائے۔ یہ غیر روایتی معاشرے میں انسانی باطن کے جہنم جیسے جلنے کی داستان سنا رہا ہے اور یہ ایک ایسی قیمتی شہادت ہے جسے ہم مسترد نہیں کر سکتے۔ یہ ہمیں اعلیٰ حقائق کی طرف لے جانے سے قاصر ہے لیکن ان حقائق کے ادراک کے زوال سے جو کیفیات پیدا ہوتی ہیں ان کی یہ مکمل سرگزشت ہے۔ روایتی نقطہ نظر سے مغرب جہت کا آرٹ اپنی تہذیب کا معترف گواہ ہے۔



فصل
 در بیان
 جمیع
 اشیاء

و



DESIGN GREEN TOMB BURSA, TURKEY

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام
على سيدنا محمد
آله الطيبين الطاهرين
الطاهرين

باعتبار تقریر آنکه

گفتند : سراج منیر

مطور ذیل مراجع منیر صاحب کی ایک نئی ابدیہ تقریر پر مشتمل ہیں جو ادب کی ماہیت،
مقام اور متعلقہ مباحث پر "حلقہ ادب" لاہور میں کی گئی۔

(ادارہ)



اصل بات یہ ہے کہ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ادب میں "مخصوصاً" مختلف مرحلوں پر یہ سوال پوچھا گیا ہے اور ہر مرتبہ اس کا ایک مختلف جواب سامنے آیا ہے۔ اس کی دوجوہ ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس کا تعلق کسی انفرادی نکتہ نظر سے ہو اور دوسری یہ کہ مخصوص حالات اور مخصوص نفسیاتی کیفیات کے تحت اس کے جواب بدلتے جائیں۔ اس سے ایک پیچیدگی پیدا ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ اس کا ایک مطلب یہ نکلے گا کہ ادب کی اصطلاح آفاقی طور پر یکساں معنی نہیں رکھتی اور اس حد تک زمان و مکان کی پابند ہے کہ اس سے متعلق مختلف سوال جو ہیں ان کے جواب مختلف زمانی اور مکانی حوالوں میں بدلتے چلتے ہیں جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ یہ سوال پہلے بھی بہت پوچھا گیا اور خصوصاً نفسیات کے آغاز کے بعد اس سوال پر مختلف نفسیاتی زاویوں سے لوگوں نے بحثیں کی ہیں اور نتائج نکالے ہیں۔ پہلی بات تو یہ آپ سے یہ عرض کر دوں کہ وہ نتائج جزوی طور پر تو کسی نہ کسی پید کا جواب دیتے ہیں لیکن ابھی تک میرے محدود دائرہ علم میں کوئی ایسی چیز نہیں آئی جو کلی طور پر یہ بتائے کہ آدمی کے اندر لکھنے کا داعیہ کس طرح پیدا ہوتا ہے اور وہ ایک خاص رجحان کن عناصر کے ساتھ مل کر اور کس کس بنیادی اصول کی وجہ سے اختیار کرتا ہے۔ اس سوال کی تفتیش ایک نو ہر لکھنے والا اپنے اندر کرتا ہے لیکن چونکہ تحریر اور خصوصاً ادب تو ایسی کیفیت میں وجود میں آتا ہے کہ لوگ الگ الگ بھی سوچتے ہیں اور مل کر بھی سوچتے ہیں تو یہ دیکھنا ہے کہ انفرادی کیفیات کیا ہوتی ہیں جو آدمی کو لکھنے پر مجبور کرتی ہیں اور اس کی وجہ سے وہ کیا انتخاب کرتا ہے اور اس کے گرد ادبی نظریات یا ادبی مظہرات۔ اس انتخاب سے کس طرح بدلتی ہیں۔ ایک پہلو یہ ہے اور دوسرے یہ کہ اجتماعی طور پر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ لوگ مل کر سوچتے ہیں یا مل کر لکھتے ہیں تو یقیناً اس کی بنیاد یہ ہوگی کہ کوئی ایک داعیہ ہوگا جو ان میں مشترک ہوگا اور اس داعیے کے اشتراک کی بنیاد پر یہ لوگ مل کر سوچتے ہوں گے۔ ان کے درمیان اگر جواب مشترک نہیں بھی ہوں گے تو کم از کم سوال ضرور مشترک ہوں گے۔ تو یہ سارا جو معاملہ ہے اس پر گفتگو سے پہلے ایک نثر ہم یہ دیکھ لیں کہ اس سے پہلے کیا

کیا جواب اس سوال کے دیئے جا چکے ہیں۔

جہاں تک قدیم معاشرہ کا تعلق ہے اور قدیم روایاتِ ادب کا تعلق ہے اس کے بارے

میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ سوال اس سنجیدگی سے، کہ جتنی سنجیدگی سے اٹھارویں صدی کے بعد

پوچھا گیا ہے، پہلے پوچھا نہیں گیا۔ یعنی جس طرح قدیم معاشروں میں یہ سوال نہیں اٹھتا کہ انسان کے

چہرے پر ناک کیوں ہے یا یہ کہ انسان سوچتا کیوں ہے۔ اسی طرح یہ بات تسلیم کر لی گئی ہے کہ یہ بد ہیبت

میں شامل ہے کہ یہ ایک داعیہ ہے اور موجود ہے انسان میں اور اس کا ظہور ہوتا ہے ایک خاص طریقے

سے ادب میں اور شاعری میں۔ اس سے آگے وہاں مباحث یا تجزیاتی مباحث دکھائی نہیں دیتے۔ اشارات

میتے ہیں۔ ان اشارات میں عام طور پر جو رجحان اختیار کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ طبعِ موزوں حجتِ فرزندئی

اور بودا۔ یہ ایک اصول بیان ہوا ہے تو اسے انسانی فطرت کا ایک لازمی داعیہ سمجھا گیا۔ لیکن جب فطرت

انسانی کا مسلم تصور ٹوٹا تو اس کے بعد اس سوال نے بہت سے رخ اختیار کئے اور پہلی مرتبہ یعنی بہت ابتدائی

میں تقریباً چودھویں پندرھویں صدی میں ہی یہ فقہے شروع ہو گئے تھے جب شاعری کی یا ادب کی ضرورت

کو چیلنج کیا جانے لگا۔ اب ہم گفتگو کر رہے ہیں اس دائرہ تہذیب میں جسے مغربی تہذیب کا دائرہ

کہتے ہیں اور اس کا بھی وہ حصہ جو نشاۃ ثانیہ سے متعلق ہے۔ اس سے پہلے وہاں بھی یہ سوال اس طرح

سے نہیں پوچھا گیا لیکن اس سوال کی ایک بہت پہلے بھی موجود ہے جیسے چوہدری کے بارے میں کہ چوہدری نے

زمانہ اخیر میں یہ لکھا کہ میں نے اپنی ساری زندگی شعر و شاعری میں ضائع کر دی اور اس پر میں اللہ سے

معافی مانگتا ہوں۔ اس بات میں ایک گناہ اور کفارے کی خوشی ہے۔ تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ قرونِ

وسطی میں عیسائی معاشرے کے اندر ادب اور شاعری کا جو سارا تصور تھا وہ کم و بیش ایک سچے عیسوی

معاشرے کے تصور سے انحراف کا تصور تھا۔ اس سچے عیسوی معاشرے میں ادب اور شاعری کا تصور ایسی

طرح شامل نہیں تھا جیسے کہ انلاطون کے یہاں شامل نہیں تھا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ چوہدری کو اس پر معذرت

کرانی پڑی۔ بعد میں حالانکہ بعض لوگوں نے یہ لکھا ہے کہ نہیں بعد کے لوگوں نے اس میں ترمیم کر دی ورنہ

چوہدری کو تو بہت فخر تھا۔ بعد میں حالانکہ بعض لوگوں نے یہ لکھا ہے کہ جس معاشرے میں اس نے لکھا ہے اس میں

ایسی شہادتیں ملتی ہیں جن سے یہ ثابت ہو جائے کہ ادب اگر ایک بہت ناپسندیدہ چیز نہیں تو درجہ

تیسرے درجے کی ایک چیز ایسی سمجھی جاتی تھی جس میں زندگی کو ضائع کرنا کچھ مستحسن نہیں۔ اس کے علاوہ

ایک چیز اور کہ یہ وہ وقت ہے جب عیسوی تہذیب مستحکم ہو چکی ہے اور وہ اپنے اندر ایک طرز کی چٹان

پیش میں معروض ہے۔ اس چٹان پیش میں وہاں ایک بہت واضح نقطہ نظر تھا ہے Pagan۔ درجہ

کے بارے میں تو چونکہ یونان کی ادبی روایت بہت مستحکم ہو کر آرہی تھی اور یورپ کے بڑے شعرا اس وقت بھی Pagan شعرا تھے یعنی صحیح معنوں میں دانستے کی تحسین اس وقت تک پوری طرح شروع نہیں ہوئی ہے قرون وسطیٰ جو وقت ختم ہو رہی ہیں۔ یہ بھی ایک عجیب و غریب سوال ہے۔ تو ہومر اور ورجل یہ دو آدمی شاعری کی علامت بن کر نمودار ہوتے ہیں۔ تو آپ یہ دیکھئے کہ شاعر ہونے کی حیثیت سے اگرچہ دانستے نے ان کے ساتھ بہت نرمی کا برتاؤ کیا ہے لیکن رکھنا ان شعرا کو جہنم کے طبقات میں ہی۔ تو یہ عیسوی معاشرت ہے جس میں ادب سے ایک تنفر کا احساس ہوتا ہے۔ تو اس معاشرے میں جب آدمی ادب لکھتا ہے تو جس طرح عیسوی معاشرے میں آدمی گناہ Original Sin کے تصور سے آزاد نہیں ہو سکتا اسی طرح ادب لکھتے ہوئے وہ جرم کے تصور سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ اور یہ چیز بار بار اس وقت جب ریئے ساں میں شاعری اور ادب کی ضروریات کو براہ راست چیلنج نہیں کیا گیا تھا اس وقت بھی یہ چیمپز بار بار محسوس ہوتی ہے کہ اس کے لئے کس جواز کی تلاش ہے۔ یعنی اس میں سب سے اہم بات کہ جس وقت یورپی شاعری اپنی روایات کی بنیاد رکھ رہی ہے اور فرانس میں رومانس اور الیگری کی روایت پیدا ہوئی ہے تو سب سے پہلی چیز جو لکھی گئی ہے وہ مسلمانوں کے خلاف ایک رزمیہ لکھا گیا ہے۔ یہ یورپی شاعری کی بنیاد ہے۔ اگر یہ رزمیہ عیسوی جنگوں کے دوران لکھا جاتا تو جواز ہوتا لیکن یہ رزمیہ Crusades کے تین سو برس بعد لکھا گیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے اپنی زوج میں ایک ایسے مقدس جواز کی تلاش ہے جو ادب کے اور شاعری کے گناہ کو معقول کر دے۔ یہ منظر ہے یورپی ادب کے پہلے بڑے نمونے کا جو بنیادی طور پر عیسوی جنگوں کی طرف مخاطب ہے۔ اور ان میں عیسائیوں کی فتح کے گن گناہ ہے۔ مطلب یہ کہ ایک دینی جواز کے ساتھ ادب آگے بڑھ رہا ہے۔ یہ دراصل ادب میں ایک خلقی گناہ اور جرم کے احساس کو ختم کرنے کا نمائندہ ہے جو ریئے ساں کے آتے ہی سطح پر پھوٹ پڑا۔

آج تک ہمارے ہاں یہ سوال اس طرح منہ پھوڑ کر پوچھا نہیں گیا۔ یہ بنیادی فرق ہے حالانکہ قرون وسطیٰ کے معاشرے کو ہم اپنے مشرق کے معاشرے سے بہت قریب پاتے ہیں۔ لیکن یہ بنیادی سوال کہ ادب کا جواز کیا ہے اور ادب کو خارج سے کوئی دینی بنیاد فراہم کی جائے جس پر وہ قائم ہو، یہ اصول ہمارے ہاں برتنا نہیں گیا۔ ہمارے یہاں جتنی عزت رومی کی کی گئی اتنی ہی یا شاید اس سے زیادہ عزت فردوسی کی ہوئی جبکہ مغرب کا معاملہ بالکل مختلف تھا۔ تو یہ وہاں کی روح میں ادب کے نقطہ نظر سے، یا آپ یہ کہہ لیں کہ، مخالفانہ طور پر دنیا کی نمائندگی کرتے تھے اور ادب جو انسانی دنیا کی نمائندگی کرتا تھا۔ یہ

ایک شگاف ہے اور روح میں ایک نصل ہے جو آگے چلے کے اس طرح ہوا کہ بڑھتا گیا بھی نشاۃ ثانیہ کے
 فوراً بعد وہاں لوگ پیدا ہوئے ہیں جنہوں نے یہ کہا

Book of the Governor

کہ ادب اور شاعری جو ہیں وہ معاشرے کو برباد کرتے ہیں اور ان کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ تو
 اس کے جواب میں سڈنی نے اس کا جواب لکھا اور وہاں سے ہوتے ہوئے نوبت یہاں تک پہنچی کہ
 عمل اور ردِ عمل میں جیسا کہ ایک بہت مشہور بات ہے مغربی فلسفے کے بارے میں کہ وہ انسان کی بد نصیبی
 کے دھکے ہیں۔ تو اسی طرح اس میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک طرف ایک بڑھتا ہوا اصل
 جرم اور دوسری طرف اس کو جواز عطا کرنے کی ایک کوشش۔ تو سڈنی کے Apology for poetry

سے یہ معاملہ مغرب میں شروع ہوتا ہے اور آگے تو شیٹلے کے بیان جس نے

یہ کہا کہ یہ Unacknowledged legislators ہیں دنیا

کے اور شاعروں کو دنیا کی تقدیر تراشنے والوں کا درجہ اور ان کے لئے قانون وضع کرنے والوں کا درجہ
 دے دیا۔ یہ ظاہر ہے کہ دنیا کے کسی معاشرے میں بھی یہ نہیں ہے نہ تھا۔ بحیثیت ادب پڑھنے اور لکھنے
 والے کے ہمارا بھی یہ جی چاہتا ہے کہ دنیا کا سب سے اہم کام ادب ہو لیکن اب اس کو کیا کیا جاسکتا ہے کہ
 وہ نہیں ہے۔ چنانچہ جب وہ معاشرہ اپنی روح سے اور اپنے اسامی امام سے دور ہوتا ہے تو وہ ناوی
 چیزوں کو اصولی چیزیں بتاتا ہے۔ یہ مغربی معاشرے نے ادب کے ساتھ کیا کہ وہ اپنے قانون کے
 ماتخذ سے الگ ہوئے تو کہا کہ ادب ہمارے لئے قانون سازی کرے۔ اور اس کے بعد اگلا قدم میٹھیو آرنلڈ
 کا تھا کہ اس نے کہا کہ مذہب جیسے جیسے مرتا جائے گا ادب اس کی جگہ لیتا چلا جائے گا۔ چنانچہ ہم نے یہ
 دیکھا کہ بالکل ایسا ہی ہوا کہ مغرب کے معاشرے میں مذہب مرتا گیا اور ادب اس کی جگہ لیتا چلا گیا۔ لیکن
 مذہب ڈیڑھ ہزار برس تک جتنا جاگتا رہا تھا ادب نے تو پندرہ دن بھی سانس نہیں لیا۔ جگہ تو اسے
 لی لیکن یہ کہ وہ جی نہیں سکا۔ ہر برٹ ریڈ کا آخری مضمون جو ۶۲ء کے

Encounter

میں چھپا
 ہے وہ ایک بیباک چیخ کی طرح کا مضمون ہے۔ اس میں اس نے کہا کہ دنیا میں ادب کا قصہ ختم ہو چکا ہے
 اور لوگوں کو اب ہجرت کر جانی چاہیے غیر ادبی معاشروں سے۔ اور ٹیکنالوجی میں ادب کا کوئی مستقبل نہیں۔
 یعنی ایک نہایت مایوسی کا لمحہ۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ایسا معاشرہ اپنے آپ کو پہچاننے کے لئے
 جس کا بنیادی آلہ لٹریچر تھا اور جو اپنی قانون سازی لٹریچر کے ماتخذ میں دے رہا تھا اس معاشرے
 میں ایسی کیا کیفیت پیدا ہو گئی جس میں اس نے یہ صورتحال اختیار کی چنانچہ ادب اپنے حق اور اپنی
 قوت کی بنیاد پر اس کے بعد سے کھڑے ہونے کی پوزیشن میں نہیں رہا۔ اس کے بعد جتنے دانشور

شاعری اور تنقید کے پیدا ہوئے ہیں وہ سب کسی نہ کسی Ideological Cause

کو کسی Social Cause کو ایک طرح سے ادب کی بنیاد میں رکھتے ہیں اور

اس پہ ادب کی غارت کو استوار کرتے ہیں۔ تو جتنی دیر یہ شاخ چلتی ہے اتنی دیر وہ نشیمن رہتا ہے اس کے بعد یہ معاملہ غتر بود ہوتا ہے ایک نئی بنیاد کی تلاش میں۔ اس میں اہم ترین جو دو نقطہ نظر پیدا ہوئے ایک تو مارکسی نقطہ نظر جس پر ہمارے ہاں ویسے بھی کافی بحثیں ہو چکی ہیں لیکن ایک فقرہ جو ہے وہ بیان کر دیتا ہے پورے مارکسی نقطہ نظر کو۔ باقی آپ سمجھ لیجئے کہ وہ سب کچھ اسی فقرے کی شرح ہے حالانکہ وہ آدمی بہت متردد شدہ آدمی ہے لیکن آج تک مارکسی نقطہ نظر سے ادب کی جو تفہیم بھی کی گئی ہے وہ کم و بیش اسی نقطہ نظر کی شرح ہے کہ لٹریچر جو ہے وہ اور شاعر جو ہیں وہ

Psalm Singers of revolution میں۔ اب آپ دیکھئے کہ وہ جو کسی Sacred Cause

سے ادب کو وابستہ کرنے کی ایک تجویز تھی وہ آج تک قائم چلی آرہی ہے اور اس ضمن میں سب سے بڑا جو فلسفیانہ رجحان اور فلسفیانہ جواز جو دیا گیا ہے وہ سارتر نے اپنے طویل مضمون Why write?

میں دیلے جس میں اس نے کہا کہ صاحب یہ تو حیات کی تمدید ہے۔ لفظ جو میں وہ تو سیح میں حیات کی اوراق کے ذریعے آدمی زیادہ مؤثر ہونا چاہتا ہے۔ ہمارا سوال یہ نہیں ہے بلکہ ہمارا سوال یہ ہے کہ وہ مؤثر ہی کیوں ہونا چاہتا ہے۔ وہ ہو یا نہ ہو یہ ایک بالکل الگ سوال ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ کون سا داعیہ ہے انسانی فطرت میں جو اسے مؤثر ہونے پر مجبور کرتا ہے۔ اس کے ساتھ نفسیات کے دبستان جو ہیں ان کا کہنا یہ ہے بلکہ یہ ساری تفصیلات تو معلوم ہیں آپ کو پوری طرح کہ وہ کس طرح جواز جوتی کرتے ہیں۔ ادب کو انسان کی لاشعوری محرکات کے ذریعے اور ارتقاء کا نقطہ نظر پیش کرتے ہیں۔ فرائڈ کا ایک بہت اہم مضمون اس سلسلے میں ہے Creativity and Day Dreaming

جس میں اس نے کہا کہ یہ تو ایک Day Dreaming

کی طرح ہے کہ جو بیک وقت حقیقت بھی ہے اور ایک کھیل بھی ہے اور اس کے ذریعے ہماری خواہشات کا ارتقاء ہوتا ہے جس پر عسکری صاحب نے علاج الغریبا کی پھبتی کسی تھی یعنی یہ کہ اور کچھ چونکہ کر نہیں سکتے لہذا ادب کے ذریعے خواہشات کا ارتقاء کر لیتے ہیں۔ اب اس پر بہت سے اعتراضات ہیں۔ یہ نقطہ نظر بہت مقبول رہا ہے۔ تحت الشعور کے ایک داعیہ کا اور تقریباً سب سے بڑا اس نے حکومت کی ہے حتیٰ کہ مارکسی نقطہ نظر میں بھی ایک جگہ آکر یہ صورت حال پیدا ہو گئی تھی کہ انہوں نے اسے قبول کر لیا حالانکہ یہ اس کے اصول کی مخالفت کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی نفسیات کے دوسرے

دستاؤں نے اسی نظریے کو ذرا سا بدل کر ایک نئی شکل دی اور یہ کہا کہ یہ تکمیل و ربط کا اصول ہے۔
انسانی ذات اپنی اولین حیثیت میں ایک منتشر چیز ہے اور ادب جو ہے وہ اس میں اکائی پیدا
کرتا ہے اور وہ اکائی محض انفرادی طور پر نہیں پیدا کرتا بلکہ انفرادی وجود کے اندر وہ انفرادی معاشرتی

Trans-cultural integration

اور تمدنی اور پھر

کی تلاش کرتا ہے۔ یہ رضا آراستہ کا مشہور نظریہ ہے جو اصل میں ایک ذرا م کے نظریہ کی ایک
بازگشت ہے۔ یہ تو ہے مغرب کا معاملہ۔ ادیبوں کا اس پر جو بھی نقطہ نظر رہا ہے وہ کسی نہ کسی طور ان
چیزوں سے منسلک رہا ہے، مغرب میں مولے ٹاسٹائی کے، ٹاسٹائی نے یہ کہا کہ میں تو فنا کے خون
سے نکلتا ہوں۔ مجھے معلوم ہے کہ میں مرجاؤں گا۔ مرنے سے بچنے کے لئے اور اپنے آپ کو باقی رکھنے کے لئے
میں نکلتا ہوں۔ یعنی مذہبی معاشرے میں عمل خیر کا جو تصور ہے ٹاسٹائی نے ادب کو عمل خیر کے اس تصور
سے ملا دیا۔ یہ ویسے ایک بہت تخلیقی بات ہے یعنی فی زمانہ جو بھی نظریات چل رہے ہیں اس میں معلوم
ہوتا ہے کہ روح سے ایک چیز نکل کر آئی۔ جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ اس کے بالمقابل مشرقی معاشروں
میں یہ سوال اس طرح سے نہیں پوچھا گیا۔ اور جب یہ سوال پوچھا جانے لگا یہ وہ وقت تھا جب ادیب
اجنبی ہوا ہے اپنے معاشرے سے۔ اور وہ معاشرے کی کسی مجموعی فضا سے اجنبی نہیں ہوتا۔ چونکہ بحیثیت
ادیب ہمارے معاشرے میں اور کسی حد تک مغرب کے معاشروں میں بھی کوئی ایسا خارجی دباؤ نہیں ہوتا جو
اسے ادیب بننے پر مجبور کرے۔ مغرب میں اجنبیت کی بنیاد پہلے سے موجود تھی۔ ہمارے یہاں اجنبیت کی
بنیاد اس وقت پڑی جب اس روح سے جس سے ادیب کا تعلق تھا اور جس سچ وجود سے وہ اپنے آپ کو
منسلک پاتا تھا اس سے اس نے اپنے آپ کو چھڑا لیا تو وہ ایک ایلی خیمہ آدمی ہو گیا۔ حالی کے ذہن میں
یہ سوال پیدا ہوا کہ ادب کی ضرورت کیا ہے۔ میر کے ذہن میں یہ سوال پیدا نہیں ہوا۔ میر کے ذہن میں یہ
سوال تو رہا کہ میں یہ بننا نہیں چاہتا تھا میں کیسے بن گیا۔

کیا تھا ریختہ پر وہ سخن کا

یہی آخر کو ٹھہرا فن ہمارا

یا یہ کہ درد و غم کتنے کئے جن تو دیوان کیا — یعنی مقصود اصلی میرا یہ نہیں تھا لیکن میں یہ بن گیا
گیا۔ میر کے یہاں اس بات کا تجزیہ ہے۔ اور یہ تجزیہ بھی ایک تشویش کی نمائندگی کرتا ہے جبکہ اس سے
پہلے شاعر ہونے کو یا ادیب ہونے کو چاہے ان کے یہاں مذہبی رنگ نمایاں ہو یا ضمیمہ نمایاں ہو کبھی
کسی لعنت یا اجنبیت کا سبب نہیں سمجھا گیا۔ خسرو سے لے کر آج تک ہمارے یہاں جتنے زمانے گزرے

اور جتنے مراحل آئے ان سب میں یہ سوال کبھی نہیں پوچھا گیا کہ تم شاعر کیوں ہو؟ اس کے بعد آپ دیکھئے کہ غالب کے یہاں آتے آتے یہ صورت حال بدل جاتی ہے اور شاعر ہوتا، اور ایک داخلی تفاخر جو اس کے ساتھ وابستہ رہا ہے دنیا کے تمام معاشروں میں جو شاید تفاخر بھی نہیں ہے۔ کہ ایک طرح کی سرشاری اور سرستی کی کیفیت ہے جو ایک طرح کی آرنک سرستی ہے جو Muse نے جوڑ دی ہے اور فن بنا دیتی ہے، اس سرستی کا زوال شروع ہوا۔ لہذا پہلی مرتبہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہاں تک آتے آتے کہ اب شاعر کا بیان اور شاعر کا دائرہ کار جو ہے وہ کسی حقیقت سے ٹوٹ کے ایک طرح سے آشوب ذات کے دائرے میں آ گیا ہے۔ اس کا آشوب یہ نہیں ہے کہ وہ حقیقت کو پہچان نہیں رہا ہے اس کا آشوب ہستی کرنا ہے ایک مرد اور ناقدر شناس معاشرے میں۔ تو آپ دیکھئے کہ یہ جو بنیادی زوال ہوا اس کے بعد اور صحیح معنوں میں ہم آج تک اسی سے وابستہ ہیں۔ اور وہی آشوب ذات مختلف شکلیں بدل کے ہمارے یہاں آتا ہے۔ چاہے اس آشوب کی شکل کوئی اور ہو، بدل جائے، وہ ایک معاشرتی آشوب نہ رہ جائے، وہ ایک داخلی آشوب بن جائے لیکن وہ ہے آشوب۔ آج مثلاً تدبیر العیہ اور تقدیر انسانی کا تعلق اور ربط ہمارے لئے ایک عقلی چیز ہے ایک خیالی چیز ہے۔ ایک عقیدے کا منہر ہے شاید دنیا کے بہت سے معاشروں میں اور اسلامی معاشروں میں یہ ایک زندہ تجربہ ہوتا تھا۔ تو اس تجربے کا زوال ہو گیا۔ تو اس کے بعد انفرادی آشوب کی شاعری پیدا ہونی شروع ہوئی۔

غزلے زدم کہ شاید بنوا قرارم آید

اب یہاں دیکھ لیجئے کہ آشوب کی جو شکل ہے وہ داخلی ہے۔

تپ شعلہ کم نہ گردد ز گسستن شرارہ

یہ بھی ایک نظریہ ادب ہے۔ یہ وہ جگہ ہے جہاں انفرادی آشوب اور ارتفاع کی تھیوری آ کے مل جاتی ہے لیکن عجیب و غریب بات یہ ہے کہ اب آپ دیکھئے کہ ہم اس کا کھوج لگاتے ہیں ایک اور زاویے سے کہ اقبال نے شعر میں توارتفاع کے نظریے کو درست کہا لیکن جب نثر میں بیان کیا تو وہ شاید اس راستے پر چڑھے جہاں سے صحیح ایک زاویہ اس طرف کو نکلتا تھا کہ انہوں نے کہا کہ میں تو کرپہ کے دیکھتا ہوں۔ میری ذات جو کچھ ہے وہ ایک کلچر اور تاریخ کے ذریعے تعمیر ہوئی ہے تو میں اس کے عناصر کو الگ الگ کر کے دیکھتا ہوں کہ یہ ہے کیا؟ تو یہاں آشوب کے بجائے یہ خود شناسی کی ایک کوشش میں بدل گیا ہے لیکن اس کے فوراً بعد جو نظریات آئے ہیں ان کے بارے میں آپ بہت تعمیل سے جانتے ہیں اردو میں کہ جلد ارباب ذوق کی تحریک ایک طرف اور مارکسٹ ترقی پسند تحریک ایک طرف۔ تو اس کے بارے میں میں نے ایک

جگہ عرض کیا تھا کہ ان دونوں میں ایک بات مشترک ہے۔ ایک کافر سٹریشن اجتماعی ہے اور ایک کافر سٹریشن انفرادی ہے۔ ترقی پسند تحریک کے ادب کا مواد اجتماعی فرسٹریشن ہے اور حلقہ ارباب ذوق کا مواد انفرادی فرسٹریشن ہے۔ ان دونوں میں فرسٹریشن قدر مشترک ہے اور فرسٹریشن تخلیقی جہاں میں معاون ثابت نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس زمانے میں آکے پہلی مرتبہ آپ دیکھئے کہ ادب جو ہے وہ تخلیقی قبح کا شکار ہو گیا۔ دنیا کے تمام معاشرہ میں فن اور ادب کی ایک متفقہ چیز تھی کہ ادب یا فن تخلیقی جہاں کرتا ہے۔ تہذیب جہاں کرتا ہے اور ادب جہاں کرتا ہے۔ پہلی مرتبہ بیسویں صدی کے معاشرے میں اس چیز کو مسترد کر دیا گیا اور

Cult of ugliness

گیا اور

کی ہماری فطرت کو ضرورت ہی نہیں۔ یہ چیز بھی ایک آئینہ سے پیدا ہوئی۔ اس کے بارے میں ایک صاحب نے بہت اچھی بات کہی۔ انہوں نے کہا کہ جنت ایک ایسی پاکیزہ اور صاف جگہ ہے کہ صاف سے صاف روح اپنے آپ کو وہاں بہت گھناؤنا محسوس کرتی ہے۔ اس جگہ کے مقابلے میں جب وہ جنت کی فضا سے اپنے آپ کا موازنہ کرتی ہے۔ تو وہ اپنے آپ کو بہت گھناؤنا اور گناہوں سے بھرا ہوا محسوس کرتی ہے۔ جبکہ جہنم ایک اتنی پلید جگہ ہے کہ پلید سے پلید اور ناپاک سے ناپاک روح اپنے آپ کو منزہ محسوس کرتی ہے۔ تو ادب کو ایک جہنم کا احساس دیا گیا تاکہ اس کے درمیان اس کو تخلیق کر نیوالی روح اپنے آپ کو منزہ محسوس کرے۔ یہ ایک داعیہ تھا جس نے اس طرح سے ادب کو ایک رجحان دے دیا۔

Cult of ugliness

اور

نے دنیا کے تمام معاشرہ اور تمام تہذیبوں میں جمال اور فن کا جو بنیادی تعلق تھا اسے مسترد کر دیا۔ اس کو مسترد کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ عرصے کے اندر اندر انہوں نے ادب کو مسترد کر دیا۔ ادب کو مسترد کرنے کے ساتھ ساتھ انہوں نے زبان کو مسترد کر دیا۔ ایک بہت چھوٹی مثال ہمارے یہاں "نئی شاعری سانی تشکیلات" والوں کا معاملہ تھا۔ افتخار جالب کا۔ تو اس میں آپ دیکھ لیجئے کہ

Cult of ugliness

تو اس میں آپ دیکھ لیجئے کہ

In comparison

یہ کہ

تجزیہ پیدا ہو رہی ہے بلکہ آپ جب پورے ادب کو پڑھیں گے نئے افسانے کو پڑھیں گے، نئی شاعری کو پڑھیں گے تو اس میں کوشش ہے کہ گھن کے تجربے کو کمال تک پہنچا دیا جائے۔ اس کی وجہ وہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ چونکہ وہ بحث کر رہا ہے عالم نفس کے ادنیٰ ترین درجے سے جس کے بارے میں کسی نے کہا کہ نفس کا مطالعہ کرنا تو کوڑے کے ڈھیر کو کریدنے سے بھی بدتر کام ہے۔ تو جب وہ کوڑے کے ایک ڈھیر کو کرید رہا ہے تو اس میں سے ملیں گے جس سے خواہشات، تحریفات، بکروی اور اس کے گرد کا ایک جہنم جب اسے

Objectify

کر لیا

تو وہ کرتا یہ ہے کہ عالمِ نفس میں خامِ سطح پر جو جہنم موجود ہے اس کو ایک ذہنی عمل سے گزار کے ایک لطیف قسم کا اور زیادہ تکلیف دہ جہنم بناتا ہے تاکہ اس میں اس کی روح اپنے آپ کو ایک مظلوم روح محسوس کرے۔

ہر آدمی جو یہ کرتا ہے وہ اپنے آپ کو ایک ظلم میں پسا ہوا آدمی بنا رہا ہے۔ یہ اپنی روح کو تسکین دینے کی ایک صورت ہے۔ اپنی روح کو تسکین دینے کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو جمال کے ذریعے اس کو تسکین ملے گی سلا ملاً سلا ملاً کی کیفیت میں۔ تو اس لئے تخلیقی جمال ضروری تھا۔ جب آپ نے جمال کو مسترد کر دیا تو سوائے مساکیت کے اور کہیں سے تسکین نہیں ملے گی لہذا سارا یہ مساک شک لڑ پھر جو ہے وہ پیدا ہوا اور یہ عام ہے۔ دنیا کے ہر معاشرے میں اس کی نمائندگی مل جاتی ہے۔ اچھا تو اب ہمارا مسئلہ۔ یعنی ہم چند لوگ جو ساتھ مل کے سوچتے ہیں۔ ہمارا عجیب و غریب مسئلہ ہے کہ ہم قدیم تصورِ شعر و ادب پر ان معنوں میں تو شاید ايقان رکھتے ہوں تھوڑا بہت لیکن وہ ہمارا تجربہ نہیں ہے۔ ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہم اس معاشرے میں ایک اجنبی ہیں۔ یہ معاشرہ ہماری بات سن نہیں رہا ہے اور یہ معاشرہ کسی تصورِ جمال سے اس طرح وابستہ نہیں رہا تو اجنبیت تو ہماری بھی موجود ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب ہم لکھتے ہیں تو ہم کس داعیے سے لکھتے ہیں۔ اس چیز کو سمجھ لیجئے۔ اس کا ایک جواب اسلامی ادب کی جب بات چھڑی تھی تو لوگوں نے لکھا کہ صاحب! یہ ایک جہاد کی کیفیت ہے۔ اس میں ہم اسلامی ادب پیش کر کے جو کام فکری سطح پر کر رہے ہیں، فلسفے کی سطح پر کر رہے ہیں، عام سیاسی سطح پر کر رہے ہیں اس کا ایک زاویہ یہ ہے کہ ہم اقدار کا تحفظ کر رہے ہیں۔ لیکن ادب کیا اقدار کا تحفظ اس طرح کرتا ہے کہ اقدار فی الخارج متعین کر دی جائیں اور اس کے بعد اس کا تحفظ ادب کے ذمے کر دیا جائے تو ایسا نہیں ہوتا۔ چنانچہ آج یہاں بیڑے کے یہ گفتگو کرنے میں کوئی شرم نہیں ہونی چاہئے کہ اسلامی ادب کی تحریک نے اپنے محدود دائرے میں تو اپنا رول ادا کر دیا۔ یعنی یہ بات ضرور ہے کہ ہم سب لوگ جو یہاں بیٹھے ہیں وہ کم و بیش انہی تحریکوں کی پیداوار ہیں لیکن یہ لاپرواہی کہ ایک صحیح تصور کو ایک غلط دلیل سے جواز فراہم کر دیا جائے یہ بہت خطرناک پھندہ ہے لہذا ہم اسے تسلیم نہیں کرتے ہم اس کے اور داعیے ڈھونڈنے کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ کیا کیفیتِ نفس ہے۔ تو پہلی بات تو یہ ہے کہ مذہب سے منسلک دنیا کی ساری تہذیبیں جو ہیں انہیں آپ غور سے دیکھیں تو (اس مثال کے لئے معذرت چاہتا ہوں) کمڑی کے جلے ہیں یہ۔ کمڑی کے جلے اس طرح ہیں کہ ہر مرکز میں ایک دھبی موجو ہے جس کے تمانے بانے سے یہ پورا نظام بنا ہے جس طرح کمڑی کے اندر سے اس کے جلے کا یہ مواد

نکلتا ہے اس طرح ہر تہذیب کے مرکز میں ایک وحی ہے جس کے سنت سے اس کا پورا تہذیبی نظام تعمیر ہوتا ہے۔ لیکن اس کا ایک منظر اور ہے کہ انہیں تاروں پر مکڑی بہت تیزی سے چلتی ہے اور کئی نہیں جاتی ہے۔ اسی طرح ایک وحی کے دائرے سے جو تہذیب پیدا ہوتی ہے وہ دوسری وحی سے پیدا ہونے والی تہذیب سے نوعاً الگ الگ ہے۔ چنانچہ یہ جو تہذیبی پراگندگی پیدا ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ہماری کیفیت نفس بھی تو بدلتی ہے۔ ہمارے اندر بھی مکڑی کے جالے پیدا ہوتے ہیں اور مل جلتے ہیں اور ٹوٹ جاتے ہیں۔ اور آپ سمجھ لیجئے کہ مختلف چیزیں الجھ جاتی ہیں۔ تو آج کے معاشرے میں (ہمیں) امام ابو حنیفہ کا کہنا ہے کہ یہ نہ کہو کہ انشا اللہ میں مومن ہوں۔ تم کہو کہ میں مومن ہوں۔ اس بات پر اصرار کرو۔ تو یہ سمجھنا چاہئے کہ حقیقت کی خبر ہمیں ہے۔ حقیقت پر ایمان ہمیں ہے لیکن ایمان اور زندگی کے درمیان ابھی ایک دائرہ اور ہے وہ یہ کہ یہ چیز ایک تجربہ بن جائے۔ ایک خبر جو ہے وہ ایک زندہ تجربے میں تبدیل ہو جائے۔ علم الیقین جو ہے وہ حق الیقین میں بدل جائے۔ تو انفرادی بنیاد پر تو مثلاً تصوف والے یہ کام بہت کرتے ہیں۔ لیکن اجتماعی سطح پر جب آپ ادب کی طرف آتے ہیں تو کوئی خارجی دباؤ ایسا نہیں ہے جو آپ کو ادھر لائے۔ ان چند لوگوں سے الگ جن کے مفادات وابستہ ہو جاتے ہیں لیکن وہ بھی دیر میں آتے ہیں لہذا انہیں بھی شامل کر لیا جائے۔ بنیادی طور پر کوئی مسئلہ ہے اندر جو لکھنے پر غور کرتی ہے۔ یہ سمجھنا کہ لکھنا اپنے بنے بنائے نظریات کو ابلاغ کر کے دوسروں کو درست کرنے کی ایک کوشش ہے اور دوسروں کو راہ حقیقت دکھانے کی ایک کوشش ہے یہ بالکل غلط ہے۔ یہ منصب ادب کا ہے ہی نہیں۔ یہ وعظ کا منصب ہے اور ایک مقدس منصب ہے۔ ادب کے ساتھ اسے مداخلت نہیں کرنا چاہئے۔ ادب تو ہمارے دل کے بننے میں بنیادی طور پر ایک خبر کو ایک تجربہ بنانے کی کوشش ہے۔ ہماری روح میں گتھیاں لچھ گئی ہیں ہم اسے تحریر کے ذریعے سمجھتے ہیں۔ روح میں حقیقت کی خبر موجود ہے اس کی گواہی موجود ہے لیکن Faith Operative بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے Formulate کیا جائے۔ پچھ تو اس کا علم اور اس کی خبر ہمیں ہو کہ Faith موجود ہے یا نہیں۔ کیونکہ قدیم معاشروں میں دوسرے اور ایمان الگ الگ ہوتے تھے۔ ایمان الگ پیمانہ تھا دوسرے الگ پیمانہ تھا آج کے معاشرے کا بنیادی سوال ایک انفرادی احتساب کا سوال ہے:

’کیا میں منافق ہوں؟‘

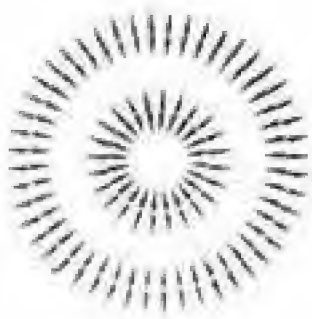
یہیں سے ادب کی بنیادی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔ آج کے معاشرے میں جہاں ہم سمجھتے ہیں کہ انسان

حال کو بد صورتی سے الگ کرنا، ایمان کو غیر ایمان سے الگ کرنا، خبر کو تجربے سے الگ کرنا اور ان تمام چیزوں کو Formulate کرنا اس طرح اور اس کے لئے دیکھنا پڑیگا کہ

یادانتوں میں جوتنکا ہوا ریشہ نیستاں کا

یہ دیکھنا پڑے گا کہ یہ روح جس تانے بانے سے بنی گئی ہے یہ دھاگے کہاں کہاں سے آئے ہیں۔ اور ان کو الگ الگ جاننا تاریخ کا منصب ہے اور ان کو ایک ساتھ ان کے نقشے کا اور اک کرنا یہ ادب کا کام ہے کہ اس کے اندر کیا تصویریں بن رہی ہیں۔ پارچہ بانی میں یہ ہوتا ہے تاکہ دھاگے ہوتے ہیں مختلف رنگوں کے تو ان رنگوں کے الگ الگ دھاگوں کا معاملہ اور ہے اور ان کی کلیت کو دیکھ کے ایک شکل بنانا اپنے دہم و تخیل میں اور اپنے ادراک میں اور اپنی حسیات کے ذریعے یہ بالکل ایک الگ اکابر تو یہ ادب کا رول ہے کہ وہ اس کی پوری کلیت کو اس کی کثافت اور لطافت دونوں کو ملا کے پہچانے کہ اس کے ذریعے کیا شکل بن رہی ہے۔ تو اس کی بنیاد اصل میں ایک باطنی عجب پہ نہیں کسی صاف اور منزہ ہونے کے عجب پر نہیں اور غرور پہ نہیں ہے بلکہ ایک بہت بڑے انکسار پہ ہے کہ میری روح کا پانی جو ہے وہ گدلا ہو گیا ہے تو روح کے گدے پانی کو صاف کرنے کی کوشش کیا ہے کہ اسے ادب کی چھلنی سے گزارا جائے یعنی وہ جگہ جہاں خیالات اور تصورات جو ہیں وہ انفرادی تجربہ بن جاتے ہیں۔ اس تجربہ کی بھٹی سے آپ گزاریں تو جو پانی ہو گا وہ صاف اور منزہ ہو کر نکلے گا۔ تو یہ معاشروں کی تعمیر کا نہیں بلکہ اولین طور پر انفرادی تشخیص اور اس کے بعد تعمیر کا ایک رول ہے۔ یہ ہے ادب کا فنکشن انفرادی طور پر، توجہ ذہن بھی شفاف ہو گیا کسی چیز پر۔ جس روح کے اندر بھی جہل و پیکار کسی نتیجے پہ پہنچ گئی۔ حق میں یا باطل میں دونوں جگہوں پر اگر وہ کسی نتیجے پہ پہنچ گئی۔ اور معاملہ صاف ہو گیا وہ جگہ ادب کا منصب ہے ہی نہیں۔ ادب ایک ثانوی اور عبوری دور کی چیز ہے اسی لئے پیغمبروں کے بارے میں یہ کہا گیا کہ ادب ان کی حیثیت کے لائق نہیں اس لئے ان کی رگوں میں گدلا پن نہیں ہوتا۔ یا وہ کہ جنہوں نے مٹی کو اختیار کر لیا اور پانی کو چھوڑ دیا ان کے لئے بھی ادب نہیں ہے۔ ان کی روح میں بھی آپ سمجھ لیجئے کہ ایک طرح سے دوا یعنی بھاری ایک چیز آگئی۔ اب اس میں کچھ نہیں ہو گا۔ تو یہ ان لوگوں کے لئے ایک چیز ہے۔ ان لوگوں کا ایک میڈیا ہے جن کی روح میں ایک جہل جاری ہے اور جو اپنی روح میں شفاف عناصر کو الگ الگ پہچان کے الگ الگے تجربے سے گزارنا چاہتے ہیں۔ اب آپ چاہیں یا نہ چاہیں جو چہ بند آپ کے ارادے اور علم سے رتن میں عمل میں ظاہر ہوگی وہ کوشش نتائج پیدا کرے گی۔ سوशल نتائج پیدا کرنے کے لئے آپ کا نیت

کی کوئی شرط نہیں ہے۔ آپ کا ہر وہ عمل جو ظہور میں آگیا اور جو ایک دائرہ ابلاغ میں آگیا وہ سوشل نتائج پیدا کرے گا چاہے آپ چاہیں یا نہ چاہیں۔ اس طرح یہ جو سارا تجربہ ایک ایمان کے بحران سے گزرنے کا تجربہ ہے اس میں جو ادب پیدا ہوتا ہے وہ کیا کرے گا۔ وہ جمال اور بد صورتی ایمان اور غیر ایمان ان تمام چیزوں کو صاف صاف ملا کے جوڑ جوڑ کے الگ کر کر کے مختلف کیفیتوں میں دیکھے گا۔ یہ ایک بہت سیال کیفیت ہے اس میں اس سے کوئی مطالبہ نہیں کیا جاسکتا۔ جن لوگوں کی روح میں یہ پیکا کسی فیصلہ کن انجام تک پہنچ گئی ہے ان کا ردل بالکل الگ۔ ابھی تو ہم عرف ادب کی ضرورت یعنی ادب جو معروف معنوں میں ہمارے سیناں ہے ان کے باب میں گفتگو کر رہے ہیں۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ ہمارا بنیادی سوال ایمان کے بحران سے تعلق رکھتا ہے تو ہم نے جس بحران کو باطن میں تسلیم کیا اسی بحران کو خارج میں تسلیم کیا اور ادب کا وہ تجربہ ہمارے باطن میں آیا وہی تجربہ خارج میں ظہور پائے گا۔ تو جو بات میں عرض کر رہا ہوں کہ فلسفہ و شعر اور ساری ایسی چیزیں یہ سب ایک ایسی گتھی جو زلمے کے گزرنے کے ساتھ ہماری ردحوں میں الجھ گئی ہے اس کو سلجھانے کی کوشش ہے۔ ایک کیفیت لگم گشت کی بازیافت کی کوشش ہے۔ یہ ادب کا ایک فنکشن میری نظر میں بنتا ہے۔



مکتوبات حبیب علی شاه

مکتوبات حبیب علی شاه

دریافت : محمد اکرام چغتائی

جناب محمد اکرام چغتائی اردو کے جانے پہچانے محقق ہیں۔ اس زمانے میں بھی تحقیق کے دبستان لاہور کی قدیم اور پختہ روایات کو خوش اسلوبی سے بنجارہے ہیں۔ وہ اس ماہ میں لکھنے ضرور ہیں لیکن اس کے باوجود تحقیق و تہمتی کے شعبہ میں جو تھوڑی سی پہل پہل نظر آتی ہے وہ انھیں کے دم سے ہے۔

چغتائی صاحب کی تحقیق کا اہم پہلو نئے مآخذ کی تلاش ہے۔ ان کی کوشش ہوتی ہے کہ ایسے بنیادی مصادر کو سامنے لایا جائے جو ابھی تک گوشہ گنہامی میں پڑے ہوں اور اب تحقیق ان کے وجود تک سے نادار ہوں۔ ان کی کتابوں اور مقالوں میں معلومات کے کینوس میں وسعت پیدا کرنے کی شعوری کوشش واضح طور پر نظر آتی ہے۔ ان کے انداز تحقیق کا یہ پہلو نئی تحسین ہے اور اب اس کی شہرت بیرون ملک کے محققین تک پہنچ چکی ہے۔

۱۹۸۲ء میں اکرام چغتائی صاحب نے یورپ کا ایک نوبل علمی اور تحقیقی سفر کیا تھا۔ اس "رحلۃ فی طلب العلم" میں انہیں مختلف کتاب خانوں سے متعدد نادر خطوط دستیاب ہوئے۔ ان میں بعض تو ایسے ہیں جن کے نام آج سے لوگ واقف نہیں۔ انہی خطی نسخوں میں اودھ کے آخری تاجدار واجد علی شاہ آخر کے مکتوب کے چند نمونے بھی شامل ہیں۔ یہ نمونے لکھنؤ کے تاریخی اور ادبی محققین کی نظروں سے اوجھل رہے۔ ان میں سے چند کے حوالے روایت کے سابقہ شمارے میں بطور اشتہار دیئے گئے تھے۔ ان دنوں یہ نمونے زیر طبع ہیں۔ ان نمونوں میں سے چند اساتذہ طرزِ ذیل میں پیش کئے جا رہے ہیں۔ یہ خطوط انمژن لکھتے سے اپنی دو پختہ بیگمات مشہور سلطان نواب آبادی بہان بیگم اور مکہ سیمتی نواب اچھی بیگم کو تحریر کئے تھے۔ ان چند خطوط سے اکرام چغتائی صاحب کے دریافت کئے ہوئے نمونوں کی اہمیت کا پتہ چلتا ہے۔ خطوط کا متن سطورِ ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے۔

(ادارہ)



(۱)

آبادی جان کو جان عالم پیار سے کی طرف سے بعد صد ہزار اشتیاق ملاقات کے ملو کہ ہو، انہوں صد افسوس
عجب وقت خدا نے دکھایا کہ ایک آن میں ہمارے گھر کی تنہا ہی اور بربادی ہو گئی اور پھر آج کے دن تک کوئی
ملاقات ہم سے تم سے نصیب نہ ہوئی۔ نہیں تو گلے مل کر تم کو زور زور پیار کے رخصت کر دیتے۔ ہم عجب
مصیبتوں میں شرمکھتے ہیں پرے ہیں، خارِ جدائی دل میں گرے ہیں، اکیلے سوائے خدا کے کوئی ہمراہ نہیں۔ ہماری
یاد ہر لمحہ جی میں رہتی ہے۔ ندی آنسوؤں کی صبح و شام آنکھوں سے بہتی ہے۔ دیکھنے والے ہمارے حال زار پر روتے
ہیں۔ آنکھیں تمہاری صورت دیکھنے کو اور رہس منزل کے حبسوں کو ترستی ہیں۔ اے مری راوہا! سچ پچ تم کشن
جیسے چٹ گئیں۔ تم کہیں ہو ہم سینکڑوں کوس پر کہیں ہیں۔ اپنے آخر پیار سے کو بھول نہ جانا۔ آبادی جان بترے
سر کی قسم جنگلوں میں تجھے بہت یاد کرتا ہوں، رات دن تیری یاد میں مرتا ہوں۔ خدا کے واسطے نہ بانی کر کے ایک
پرچہ کاغذ پر اپنے مزاج کا احوال لکھ کر اس پتے سے ہم کو بھیجنا کہ فلانا خط شاہِ اودھ کے لشکر میں قریب شہر کلکتہ
محلہ موچی کھوہ کو مٹی راجہ بردوان میں پہنچے۔ یقین ہے کہ ہم تک پہنچ جائے۔ اور تو ہم کیا کر سکتے ہیں مگر خط کو
پیار کریں گے، اپنا جی شمار کریں گے۔ ہاتھ اوٹھا اوٹھا کر دل سے تمہارے واسطے دعا کریں گے۔ خداوند! میرے
بچھڑے ہوؤں سے مجھے جلد ملا دے۔ جان من! ہم عجب بلادوں میں مبتلا ہیں۔ خلقت خدا کی ہمارے حال پر روتی
ہے۔ جنگلوں کی دھوپ میں ڈاک کی گاڑی راہ میں پہاڑوں پر اولٹ گئی، کوسوں پیادہ چلے، تودوں میں کانٹے
چبھ چبھ گئے، پاؤں پلٹے پلٹے چھلنی ہو گئے۔ اب کرلے کے مکان میں رہتے ہیں۔ تم سلامت رہو۔ جہاں رہو۔
ہم نے اپنے کیسے مصیبت کے مارے، جنگلوں کے آوارے ہم ہو گئے۔ گجرا کر یہ رقتہ تم کو لکھا ہے، بموجب شعر۔

حالِ دل کچھ کہنا نہیں جاتا

ہم نے چپ بھی مانا نہیں جاتا

عزم السلطان داروغہ حیدری لدر متاب الدولہ بہادر میرے ساتھ ہیں۔ اگر جی چاہے تو اون لوگوں
کے خط میں مجھے بھی خط بھجوا دینا۔ نہیں تو الگ لکھنا اور سب حال اپنا لکھنا کہ طبیعت کیسی رہتی ہے اور
نصیب خدا کی قسم جلد جواب بھیجنا۔

اللہ آبادی جان اتنا غصہ ہوا اگر جھوٹوں ایک اٹھی کے کاغذ سے ہیں پونچھتیں تو کیا نقصان ہو جاتا۔
ہمارا ارمان نکل جاتا اور تمہاری سنگت دانیال جس جس سے کبھی کی فحش یا جلسے میں تم سے ملاقات ہو جائے

فرد ضرور غریب الوطن کی طرف سے پوچھ دینا۔

یازد ہم ذیقعدہ ۱۲۷۲ ہجری
راقم، مصیبت زدہ جان عالم

(۲)

راہہ جان مشغلۃ السلطان نواب آبادی جان بیگم صاحبہ سلامت۔ ماہ شوال کی چودھویں تاریخ مہرم
زخم سینہ زکار یعنی ایک قلعہ خط غنچوار پایا۔ بان من: غبے حیرت ہے کہ میر حسن کا مطلع میں نے کیونکر تمہیں لکھا۔
شاید توارد ہو گیا ہو۔ اگر تم بنظر نشاندہی اسے لکھ دیتیں تو ہمیں معلوم ہوتا اور پتا اس محبت نامے کا ہمیں
بخوبی معلوم ہوتا۔ صاحب میں متواتر خط تمہارے پاس روانہ کرتا ہوں۔ انشاء اللہ یقین کامل ہے کہ بیگم کی نظر محبت
اثر سے سب کے سب گزریں۔ اسے میری جان تجھ پر علی کی امان۔ اپنی فرمائش میں نے پانی مع زرد مرسلہ۔ یقین واثق
ہے کہ رسید بھی اس کی پہنچی ہو۔ خاطر خاطر محبوبہ عدیم المثال قرین طمانیت رہے۔

جان من: محرم السلطان اس وقت میں دس ہزار روپیہ رہس منزل کی بنوائی کا بھر پر نکالتے ہیں۔ بعد اٹھ
میں کہاں طاقت ہے جو میں اسے ادا کروں گا۔ وہ تو اسی زمانے میں ساڑھے چار قسط میں سرکار انگریزی کی طرف
ہو گیا تھا بلکہ سینکڑوں آدمیوں کا حساب بھی ادا ہو گیا تھا جو درمیان میں یہ طوفان جدید اٹھا، اب مجھ سے کیا
علاقہ رہا۔ قسم خدا کی چار لاکھ روپے سرکار انگریزی سے اس قید میں ملے تھے وہ ریلوئیوں کی طرح اٹھ گئے۔
ماہنامہ الدولہ بہادر سے کہنا کہ تم ذرا اون کو بجا دو کہ ہمارا حق نمک نہ فراموش کرو۔ تم خوب جانتی ہو جو کچھ میرے
پاس جمع ہے۔ گھر بار جان مال سب سرکار انگریزی پر تصدق ہوا۔ اب کہاں سے لاؤں جو ایسے ایسے حساب
ادا کروں۔

بقلم جان عالم

۱۶۔ شوال ۱۲۷۵ ہجری

(۳)

اسے بلل خامہ، بوستان خزاں رسیدہ ملکہ سیمتی نواب اچھی صاحبہ کو سیاحی کے آنسوؤں سے پھر دوبارہ
مہرا بھرا کر۔ اسے معشوقہ آخرتہ۔ تمہارا پیارا آخر سترہ عینے سے پندرہ سولہ آدمیوں سے نواب مستجاب معالی القاب
اشرف الامراء لارڈ گورنر جنرل بہادر خلد اللہ ملک کی مرضی کے موافق داخل قلعہ ولیم فورٹ لکھنؤ ہے۔ عورتوں میں

فقط تین عورتیں خدمتی ایک مہدی خانم منٹے والی اور دوسری حبیبی گوری والی اور تیسری دارو نہ راحت السلمان
 ہمراہ ہیں اور مردوں میں نواب مجاہد الدولہ بہادر اور ذوالفقار الدولہ بہادر اور دیانت الدولہ بہادر ہیں۔
 اور میں موچی کھولے کے حال سے بھی مطلع نہیں۔ فقط اتنا سنا ہے کہ نواب اختر محل صاحبہ سے سنا ہزارہ متولد
 ہوا ہے۔ شاید دس یا نو مہینے کا ہوا ہو اور تمہارے خط سے سارا حال معلوم ہوا۔

جانِ من! اور یہ تو یہاں آنا ابھی صلاحِ وقت نہیں ہے۔ کس واسطے کہ میرے قلعے میں رہنے سے تمہارا
 آنا اور نہ آنا یکساں ہے۔ پھر کیوں ہرج بے فائدہ کر کے خود کو تکلیف دو۔ انشاء اللہ تعالیٰ اگر خدا میری رہائی کرے
 گا اس وقت ابتر ویدار نصیب ہو گا اور بے اس کے یہاں وہاں یکساں ہے بلکہ وہاں سے تو تمہارا حال
 مزاج اور خبر خیر و عافیت بذریعہ خطوط پہنچ بھی سکتی ہے اور یہاں تو خط کیلئے احوالِ مزاج کسی طرح زبانی بھی ذرا
 نہ ہو سکے گا۔ اس لئے کہنے کا قصد فی الحال میری صلاح اور مشورے میں یہاں کسی طرح اچھا نہیں۔ کس واسطے کہ
 وارث میں تمہارا ہوں جب تک دال روٹی موجود ہے وہاں بھی بھیج سکتا ہوں اور اگر آنا فقط حصولِ دیدار اور
 ملاقات تک بھی ہو وہ بے ہماری رہائی ممکن نہیں۔

اور لاٹ صاحب بہادر مدوح کو میں نے محبت نامہ لکھا تھا۔ یقیناً ہے کہ بہادر مدوح ضرور سب کی
 خبریں بلکہ نقل حکم تک خبر کو معلوم ہو گئی۔ تم کسی طرح کی تشریشِ خرچ کی طرف سے زہار زہار نہ کرنا۔ خیر
 رازقی العباد ہے۔

الحمد للہ دامتہ کہ تمہاری صحت اور سلامتی کی خبر تو ہمارے کانوں تک پہنچی۔ یہاں تو اس امر کے لئے
 منتظر ہوا اللہ طاقتِ دہنی ہو گئی مگر ہم پرستم ہو گیا کہ والدہ کا اور بھائی کا انتقال ہوا۔ فرانس کے ملک میں دونوں
 جن ہوئے۔ قبریں کچی پڑی ہیں۔ اتنا میرے پاس نہیں جو میں انہیں پختہ کرواؤں۔
 اور میں تمہاری انہیں قدیم قسموں کو اپنے دل میں قرآن کی طرح بلا تشبیہ یاد کیا کرتا ہوں بلکہ جھوٹا کپڑا قدیمی
 بھی بیجا ہوا بدستور حُر زباں ہے مجھے اسباب ہے کہ انشاء اللہ میری تادمِ زندگی تم اپنے قوتوں پر ثابت قدم ہو
 گی اور بعد میرے اختیار ہے۔

اور پھر مکرر مکرر کہتا ہوں کہ میرے سر کی قسم زہار زہار خرچ کی طرف سے ذرہ برابر بھی تشریش اور تردد
 نہ کرنا۔ اور میری اپنی اچھی اچھی جواب خط کا میرے بلدی لکھ کر معہ مکان کے پتے سمیت نہ بھجوا کہ اب میری زندگی
 وابستہ تمہارے خط پہنچنے پر ہے۔ اور کوئی سہارا سولے ذاتِ خدا اور ائمہ اطہارِ بالاٹ صاحب بہادر مومن
 کے میرا نہیں ہے اور میں بالکل بے خطا اور بے تصور ہوں اور زمانہ بھی سترہ مہینے کا ہو چکا ہے۔ یقیناً کہ نواب
 مدوح مرہانی اور عنایت فرما کر ملاوہ رہائی کے اور بہت سی نوازش اور محبت فرمائیں۔ عالم الغیب دانا اور آگاہ

ہندو سولے بہادر و مومن میرا سر پرست کوئی نہیں رہتے

خدا کے لکھنے سے کھلی اس کی محبت ساری

اپنے اختر کو فراموش نہ کرنا پیاری

الہی جہاں میں چولو چلو سلامت رہو۔ ہم بھی رات ہوں ہم سے ملو۔ شجرے

اب قلم روتا ہے کیا حالِ دلِ زار لکھتوں

جیسے تنگ ہوں میں کیا تجھے غنوار لکھتوں

اراقم آثم واجد علی شاہ اودھ الملک شہ سلطان العالم

المطالب بجان عالم غنی منہ رنجیتہ خاتمہ تالم ختامہ خود محروہ نوزد ہم شہر

صفر المظفر ۱۲۷۵ ہجری

مکوریہ کہ سوا اس ایک خط کے اور کوئی خط تمہارا ہم تک نہیں پہنچا۔ خالوا میر علی کو بھیجنے سے ہم تک کہیں

پہنچے گا فقط کرنل کو نیا صاحب بہادر قلعہ دار کلکتہ کی یا سیر ہر رٹ صاحب بہادر کی معرفت سے ہیں ملے گا۔

لفظ پر یہ عبارت ہو کرے کہ معرفت فلاں دنوں یعنی سیر صاحب بہادر یا کرنل صاحب بہادر بہالہ این

مہجور القسمت رسیدہ باشد۔

مکوریہ کہ ہم پر رحم کرے خاقان محل اور اون کی لڑکی کا حال اور مہدی بیگم اور اون کی لڑکی کا حال اور

شیدا بیگم اور اون کی لڑکی کا حال اور مرزا قمر قدر کا حال اور اون کی والدہ اور ملکہ سرور سہی مرحومہ کی لڑکی کا حال۔

ان سب کے حال سے ہمیں اطلاع دو کہ لڑکوں میں میری ساری جان لگی پڑی ہے یا جو کچھ گزرا ہو وہ معلوم ہو جائے

اور نواب بیگم نے مجھے تین چار خط لکھے ہیں اور اون کی لڑکی کا حال بخوبی مجھے معلوم ہے۔ علاوہ اس کے جو تمہیں معلوم ہو

لکھنے سے دریغ نہ کرنا۔

(۴)

گل پیر بن ملک سمیت نواب ابھی بیگم صاحبہ۔ سلامت۔ دو قطعہ خواہ محبت غلط ایک جمادی الثانی کی تاریخوں

تاریخ ۱۸ اور دوسرا چند ریحویں شرمذکورہ کا لکھا ہوا ہے پہنچے۔ چند چوپوں والے خط میں یہ نازل تھی جس کے مطلع کا

معراج اول بیان کیا جاتا ہے ۔ ۴

نظر سے بے برہنہ جان مام

اور صحت الدولہ کے حاضر ہونے کی کیفیت تھی ۔ اور تیرہویں ولے خط میں کیفیت محمد جان اور منشی محمد شفیع کی نذریں گزارنے کی تھی بخدا تم گریہ دو نذریں اور دس ہزار اور مبادک کرے ۔ یہ دونو نذریں ہم نے اپنی طرف سے تم کو معاف کیں۔

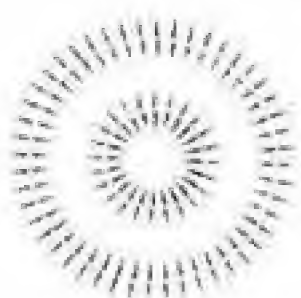
اور صحت الدولہ کے باب میں اگر تم نہ جانتی ہو تو اب سنو کہ ہمیشہ موٹک دوانی اور فریب اور جہل مانی میں انہوں نے اوقات اپنی بسر کی ۔ جو شخص عرصہ داشت پر اپنی نمز تک نہ کرے اور خدا جانے کس کس خیال سے فقط نماز کھٹے پرناے ، اوس سے کیا امید خیر کی ۔ اور اس قدر تماخت اور تاراج ہوئے اور میرے مال اور اسباب میں سے ایک دمڑی کی چیر کا اونہوں نے خیر خواہی نہ کی اور نہ کوئی خیر خواہی کی بات آج تک سولنے اپنے بھلے کے عرصہ کی ۔ صد شکر ان لوگوں کو ہم نے اسی دن کے واسطے پالا تھا اور میں اون کو اپنی دستی تحریر نہ کروں گا جیسا وہ فہم سے خوف کرتے ہیں میں اون سے چو گنا احتیاط کرتا ہوں اور اون سے کہہ دینا کہ باوجود تمہاری اس خیر خواہی کے ہم نے پھر تمہیں کوٹ صاحب کے محبت نامے میں وکیل لکھا ہے ۔ اب اگر کوئی صورت خیر خواہی کی اون سے فہم میں آئے گی تو خیر ، ورنہ میں اپنی منتاری سے اون کو بدل ڈالوں گا ۔ مقرر

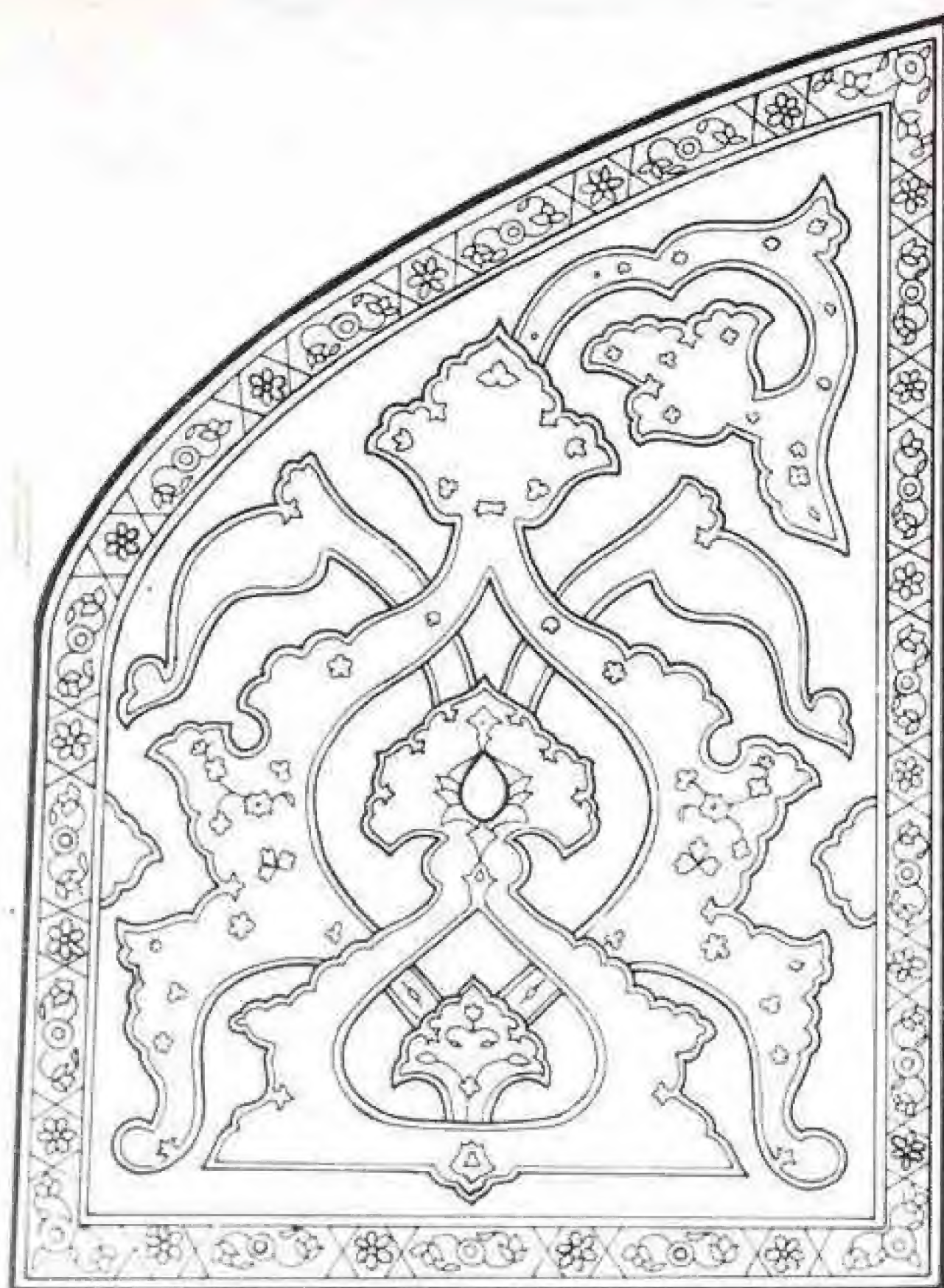
زاہد کا کیا خدا ہے ہمارا خدا نہیں

اور بسبب تمہارے علاج کرنے کے یہ چند کلمہ بھرتی تمکلت ثبت ہوئے ، ورنہ میں کبھی اون کا ذکر بھی نہ کرتا ۔ دس برس اب اس سلطنت میں میں اون کی عارت دیکھ چکا ہوں ۔ اب مجھے خیر خواہ اور دیانت دار کی جستجو ہے ۔ ان لوگوں سے واسطہ رکھ ایک دفعہ تو زک اوشایا ، اب کیا گھڑی گھڑی دھوکا کھاؤں ۔ اس پر بھی اگر تم کو اونہیں سے علاج کروانا منظور ہے ، ممان ممان لکھو کہ میں بہ ناچاری تمہیں اجازت دوں ۔ آئندہ تم منتہا ہو۔

۲۶۔ جمادی الثانی ۱۲۴۵ ہجری تقویم جان عالم عفی عنہ

اور ڈھل رو پیر ہجہ دہرہ ذکر کے میں بھیج چکا ہوں جس وقت پانا رس پید فوراً بھجوانا۔





بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام
على سيدنا محمد
آل سيدنا محمد
الطيبين الطاهرين
البررة

انجمن شش ساقی
نجم رومی کی شاعری کا ایک طالع

سراج منیر



جب لوگ جلیوں میں ستر کر کے تھے تو میر صاحب کار نچتہ دہلی سے دکن مار کرتا تھا اور اب پھر ساکس کے دور میں اگر کسی کا شعر حلقہ ارباب ذوق کے جلسے سے نکل کر ہوٹل کی دھیر پار کر جائے تو اسے بلا سبالغہ ملک الشعراء جان چاہئے۔ اس صورتحال میں شاعر اور قاری برابر کے شریک ہیں۔ اسے صوت حال بھی نہیں بلکہ شاعر اور قاری کے درمیان ایک دوسرے کو پُر سکون رکھنے کی ساز کشش کا نام دیجئے مرنے والے یہ طے کر لیا ہے کہ وہ اپنے قاری سے اس کی جذباتی اور ذہنی زندگی میں تغیر کا کوئی مطالبہ نہیں کرے گا بلکہ متواضعانہ حال قاری کی ذہنی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے لکھے گا یا پھر کسی گہری سطح پر ترسیل شعور کرنے کے بجائے اسے ایچ اور درجنٹی کے ذریعے چکا چوند کرنے کی کوشش کرے گا۔ دوسری طرف اس معاہدہ بقائے باہمی میں قاری نے بھی یہ وعدہ کر رکھا ہے کہ اگر کوئی چیز اس کی جذباتی اور ذہنی خواہشات سے فوری طور پر ہم آہنگ ہو گئی تو وہ اس کی داد بہت زور سے دے گا لیکن اسے اپنے ذہنی نظام میں اس طرح شامل نہیں کرے گا کہ وہ اس کی موجود شخصیت میں کسی تبدیلی کا مطالبہ کرے۔ چنانچہ اس میں یہ پُر خلوص وعدہ بھی شامل ہے کہ وہ شعر کو فوراً جدا بھی دے گا یا پھر اسے کسی حیران کن منظر ہرے کو دیکھ کر دم سادھ لے گا۔ اس طرح ادب عموماً اور شاعری بالخصوص ایک دوسرے کی شخصیت کے ساتھ ایک حرکی رشتے میں بندھنے کے بجائے ایک دوسرے کے جذباتی اور حیاتی زندگی کی تکرار کے مظہر ہیں کہ اللہ نے ملائی جوڑی۔ ایک قبولیت عام کا ہمارے زمانے میں معاملے خوش درخشاں والا ہے اسی لئے کہ لکھنے والا پڑھنے والے کو کسی بحران میں مبتلا کر کے، ایک بے زوال مادہ معاشرے سے حاصل کئے ہوئے شخصیت کے ڈھلپٹے میں رد و قبول کے کسی منطقی عمل کو شروع کر کے اپنی لمحاتی قبولیت کو خطرے میں ڈالنا نہیں چاہتا۔ شعر کے اس منصب اور مقبول ذہنی : جذباتی یا حیاتی لذت پرستی کے اس فرق پر میر نے جرات پر واضح کر دیا تھا کہ شعر تو تمہیں کہنے نہیں آتے بس اپنی چوہا چانی کہہ بہا کرو۔ بس تو معاملہ کسمپاسی شعور کا ہوا عشق کے تجربے کا ہو یا فلسفہ ہر پچھنے کا ہو لوگ مسلسل اپنی چوہا چانی کہے جا رہے ہیں اور وہاں ہے

کہ ڈونگروں برس رہی مگر تاکے۔ قبول عام اور حاقی نسیاں کے درمیان فاصلہ عبرت ناک حد تک کم ہو گیا ہے۔ اس صورتحال نے زندگی کے ہماری دنیویوں کے بل پر شاعری کرنے کا رجحان کم سے دیا ہے اور لوگ زیادہ توجہ نئی اصنافِ ادب کی ایجاد کا سرا باندھنے یا بندھولنے پر دینے لگے ہیں۔ دیگر فنون کی طرح شاعری میں بھی دو طرح کے رویے ہو سکتے ہیں۔ ایک تو خشک، باگندہ، بیروزہ اگرچہ گندہ ایجاد بندہ کا اور دوسرا کب کمال کا اور زندگی کے بنیادی عناصر پر توجہ مرکوز کر کے مدتِ عمر میں اسے ایک خاص سمت سفر میں تہ در تہ ایک نئے جہان کو دریافت کرنا ذرا مشکل عمل ہے اس لئے چینی کچھ اور ہی ہے کہ شہرت عام و بقائے دوا کے لئے راہ مختصر فراہم کی جائے۔ یہی حال قاری کا بھی ہے کہ بقول میرے

مرمری کچھ گسٹن بیا اور دواہ واکراٹھ گئے

شعریہ کم فہم سمجھتے ہیں خیالِ بنگ ہے

یہاں اس ساری تہ آ میر تقی میر کی ضرورت یوں پیش آئی کہ انجم رومانی کی شاعری ہم سے ذرا مختلف قسم کے تقائے کرتی ہے اس لئے کہ اس کا خمیر ہی ایک ایسی مٹی سے اٹھا ہے جو اب کیا ب کی حدود سے گزر کر نیا کی محدود میں داخل ہو رہی ہے اور یہ مٹی ہے صبر کے ساتھ کسب کمال کرنا اور زندگی کو ایک مجموعی شکل میں دیکھنا۔ چنانچہ انجم رومانی اس تناظر میں ایک مختلف قسم کے شاعر کی حیثیت سے نمودار ہوتے ہیں جن کے ہاں شاعری اپنے ناقابلِ تغیر جوہر کے مثل اور ردِ عمل کو اس معاشرے اور کائنات میں ایک تسلسل کے ظاہر کرنا اور اسے شخصیت میں مرحلہ وار کافی کی طرف بڑھنے کا وسیلہ بنانا ہے۔ مرحلہ وار کافی کا یہ حصول کچھ کہیں تقائے کی بات نہیں ہے۔ پاؤنڈ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ:

”تو میں شعری تربیت غیر مطمئن رہنے کی سائنس سے زیادہ کچھ بھی نہیں ہے۔“

چنانچہ یہی عدم اطمینان موجود کی حیثیت کو پہچاننے اور دوسری طرف اسی سے آگے اپنے سفر کو جاری رکھنے کا وسیلہ بنتا ہے اور ان معنوں میں ایک عمر بھر کا روگ ہے۔

شعر دل کو جو کرے بھی کوئی تسخیر تو کیا

رد و شب اس میں بغاوت کے علم اٹھتے ہیں

اس مسلسل سفر اور کشاکش کو جو محض انا اور دنیا کا تقاضا نہیں ہے بلکہ ایک شورشِ قدب کی خاموشی

دنیا میں شہادت ہے، سمجھو کہ ہم انجم رومانی کے پورے شعری تناظر کو سمجھ سکتے ہیں۔

وہ شوقِ بخت کا رے ہنگامے اب کہاں

امکانِ شورشِ ہوسِ خام بھی نہیں

کیا کیا نہ تھے کشاکشِ باہم کے تذکرے
اب داستانِ گردشِ ایام بھی نہیں
سر میں ہے ایک منزلِ ناپید کا جنوں
جراتِ بقدرِ غزشِ یک گام بھی نہیں

چنانچہ انجمِ رومانی کی شاعری کا بنیادی رویہ ایک سفر، سمتِ سفر، حصولِ منزل کے سوالات سے تشکیل
پاتا ہے اور اس میں جس پر سب سے پہلے فردِ جرمِ عامد ہوتا ہے وہ خود انجمِ رومانی کی اپنی ذات ہے۔
جز خارِ ہوسِ دامنِ تدبیر میں کیا ہے
اے سخیِ مسلِ مریِ تقدیر میں کیا ہے

اب یہاں ہمیں بنیادی طور پر یہ سمجھنا ہے کہ وہ طریقہ احساس کیا ہے جس سے انجمِ رومانی نے اپنے
ذاتی سوالات کو ایک پورے معاشرے اور ایک پوری کائنات کے سوال میں ڈھال دیا ہے اور کس طرح ہونٹ سکڑ
کر اپنے اوپر مسکرانے کا رویہ ایک پوری کائنات کا امیہ بن جاتا ہے۔

پتھر بھی فتیروں کے سرانے کے نہیں ہم
سب کچھ میں پر انسان ٹھکانے کے نہیں ہم
موتے ہیں مگر جان سے جانا نہیں آتا
زندہ ہیں مگر آپ میں آنے کے نہیں ہم

بڑے ادب کے بارے میں ایک بات یہ کہی جاتی ہے کہ بڑا ادب وہ ہے جس میں الفاظ میں معنی کی برق
انتہائی حد تک جڑی گئی ہو۔ چنانچہ انجمِ رومانی کے اہل زندگی کے رویوں کا ایک واضح شعور اور اس کے ساتھ ساتھ
لفظ کے معنی اس کے دروپست اور اس کے تلمذات کے امکانات کو کمال حد تک بروئے کار لانے کا ہنر
دکھائی دیتا ہے اور اس طرح ایک بہت بڑی اور دھار دار سانی برتاؤ وجود میں آتا ہے جو منزل کے
ایک ایک شعر میں پوری پوری کائنات سمیٹ بیٹا ہے اور اس طرح ہنگامی واقعات کو لازمانی اموروں سے اور
شخصی دکھ کو ایک کائناتی ایسے سے جوڑ دیتا ہے۔

بیان میں انجمِ رومانی نے ابتدا سے ہی اس بات کا التزام کیا ہے کہ لمحوں کی جتنی

بھی وہ کہہ سکتے ہیں کہتا ہے وہی چنانچہ اس طرح شعر میں انرا روایت کی مختلف سطحوں پر بولتا ہے اور ایک
وقت مضافاتیات کو سمیٹ کر ایک جھلکتی کشاکش کی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ اب ایک ہی نازل کے
اشارہ میں مختلف لمحوں کا یہ پورا نظام دیکھئے۔

کب کھل کے کوئی بات دل زار کرے ہے
 الفاظ کے پردے میں کچھ افسار کرے ہے
 کیا ہم ر برا ہو کوئی پرکاری دل سے
 اک بات میں ہر بات کو ہوا کرے ہے
 افسانہ پارینہ ہوئی سطوتِ شاہی
 دل شاہِ زمان آج بھی دُبار کرے ہے
 یعنی ہے مزے زلفِ گرہ گیرِ تمنا!
 آزاد کرے ہے نہ گرفتار کرے ہے
 توفیقِ عطا ہو تجھے نیکی کی بھی اسے شیخ
 کیوں ہم سے فیروں کو گنہ گار کرے ہے

اب انجمِ رومانی کے ان لمبے کی یہ کات اور اس کی جہتیں دیکھ کر وہ مشہور فقرہ یاد آتا ہے کہ تلواریں
 کی آبداری نشتروں میں بہر دی ہے۔ ان اشعار کا لطف اپنی جگہ پر لیکن اصل سوال یہ ہے کہ بین کی
 طرف یہ رویہ کس طرح کی شخصیت اور اس کے کون سے رنگ کو ظاہر کرتا ہے۔

اچھے اور بُرے شاعر کا ایک فرق یہ بھی جہان کیا جاتا ہے کہ اچھا شاعر لفظوں کی فضول خرچی نہیں کرتا
 اور لفظ کے سارے امکان کو ایک شدید اور متکو کیفیت میں برت لے۔ یہ چیز نفسیاتی سطح پر شخصیت میں
 ایک مضبوط گرفت اور ایک پورے کی طرف سے اشارہ کرتی ہے۔ اس سے آگے برہمیں تو تکنیکی
 نقطہ نظر سے اہم چیز تلامذہ کاری ہے اس لئے کہ اسی نہر کے ذریعے شاعر تلامذاتی امکانات میں لفظوں کو
 آمیخت کر کے نئے جہان ترتیب دیتا ہے۔ آج کل تلامذہ وغیرہ مسترد کات میں داخل ہوتے جا رہے ہیں
 لیکن اب بات سمجھنا چاہئے کہ تلامذہ محض کھیل تھا کشہ نہیں ہے بلکہ شاعری میں شخصیت کی نوعیت اور اس
 کے جوہر کی نمائندگی کرتا ہے۔ جو شاعر تلامذہ کاری میں کمزور ہو اس کے بارے میں جان لینا چاہئے کہ شخصیت
 میں قوت اور کافیت نہیں ہے اور عام امکان میں اسٹیا کو جوڑنے کے ہنر کا فقدان ہے۔ انجمِ رومانی کی بہت
 نازک اور گہری تلامذہ کاری شعر کو ایک ٹل اور ٹھوس وحدت بنا دیتی ہے اور انجم صاحب کے ان تلامذہ جو
 پوری قوت سے بروئے کام آتا ہے اور بچے میں نئی جہتیں اور نئی کات پیدا کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس
 کے جوہر میں ایک پوری تلامذاتی وحدت، روایت میں اس کے مختلف استعمال سے پیدا ہونے والی تلامذہ
 معنویتیں بھی اس میں بولتی ہیں۔

یہ کائنات حقیقت ہے یا فسانہ ہے
جناب شیخ ابھی استنوار کرتے ہیں
وہیں نہیں ہے فقط امتحانِ سرِ دہلی
یہاں بھی پیشِ نظر گوشوارہ کرتے ہیں

یا پھر

کچھ تو کیا چائے سودائے نفع
جان کا زیاں کچھ تو کیا چاہئے
مٹنے کو ہے نامِ نیکِ نجاتِ مِیاں
بہرِ نشان کچھ تو کیا چاہئے

خاموش ہو تو اس پہ گماں ہو کلیم کا
باتیں کرے تو دل کوئی سار دکھانی سے

چنانچہ اس طرح تکرارِ کاری کے ہنر سے انجمِ رومانی نے معنی کی ایک پوری کائنات کو اپنے اشعار میں تہ دار استعارے کی شکل دی ہے۔ یہاں میں ایک اور بات عرض کرنا چلوں۔ شاعری میں احساس کے بیان کی ایک شکل تو وہ ہے کہ اگر آدمی نفرت محسوس کر رہا ہے تو کہہ دے کہ یہ کیفیت ہے، ہر چیز کا بیان کر دے۔ لیکن یہ ذرا کچا کام ہے۔ اصل میں غزل کی شاعری دہان شروع ہوتی ہے جہاں ریختہ کو سخن کا پردہ کرتا ہے اور اپنے کئی ردِ عمل کا اظہار لمحے سے کرتا ہے۔ چنانچہ پھر ایک بار میں تخلیقی کشاکش کا ذکر کروں گا کہ بڑی شاعری کا دھار و دار اور قتلِ مزاج اس کے الفاظ سے نہیں بلکہ الفاظ کے معنی اور لمحے کے رخ کے درمیان وحدت یا تنگدلی سے بنتا ہے۔ ویسے بھی یہ شاید ایک عالمی اصول ہے کہ یورپی ادب کے حوالے سے فرامٹ نے ایک بڑا کام کیا ہے:

Poetry is the only permissible way of saying one thing and meaning another

انجمِ رومانی کے اس ہنر کی کچھ مثالیں :-
فقیہ شہر کی باتوں سے درگزر بہت
بشر ہے اور غمِ آب و دامن رکھتا ہے

پیدا کئے ہیں اس نے کچھ ایسے بھی نیک لوگ
ہر شخص جن کو فاسق و فاحش رد کھائی دے

معلوم ہے خدا کو جو حالت دلوں کی ہے
اے شیخ ہم فقیروں پہ فتویٰ سنہ چاہئے

انجم رومانی لہجوں کے استعمال میں نہ صرف آج بلکہ اردو کی پوری شعری روایت میں ایک منفرد مثال
ہیں۔ غالب کی نازک وٹ سے لیکر سودا کے کھانڈے کے وار کی طرح کے طنز، تمک کے نما، اسالیب انجم رومانی
کے ہاں بہت کمال اور پختگی کے ساتھ دکھائی دیتے ہیں۔ اور پورے معاشرے اور کائنات کے ساتھ رویے کی
سطح پر ایک بھرپور شخصیت کے تعامل کی شہادت دیتے ہیں۔ بلکہ اس سلسلے میں بات کو مختصر وٹ یا طنز، تمک محدود
کر دینا بد ذوقی کی بات ہوگی۔ سچی بات یہ ہے کہ انجم رومانی نے لہجے کے جتنے متنوع اسالیب استعمال کئے ہیں
روایت شاعری میں بھی ان کی مثالیں اگر ہمیں مل سکتی ہیں تو اردو کے چند اول درجے کے شعرا کے ہاں۔
اگر ایک طرف لہجہ یہ ہے کہ:

پہلے تو اس لوٹ میں گردنے رنگے ہاتھ

ٹوٹ پڑے پھر باکے کر کے سلی سلی

تو دوسری طرف یہ بہت گھر سے المیاتی احساس کو ظاہر کرتے ہوئے لہجوں کی بھی کمی نہیں ہے:

اب گور رنگان پہ جدائیں دیئے تو کیا

دو ہاتھ تھے سو رہن دعا کر دیئے گئے

لے دے کے چند نالے تھے اپنی باطنیں

وہ بھی سپرد موج ہوا کر دیئے گئے

لہجوں کا اتنا بھرپور یہ نظام ایک بہت تمدن دار احساساتی نظام کی طرف اشارہ کرتا ہے اور تکنیک
کے نقطہ نظر سے ایک بہت خوش شعری تربیت میں تربیت یافتہ ہونی نفسیاتی ساخت کو ہمارے سامنے
لاتا ہے۔

(۲)

انجم رومانی کے بارے میں پہلے ہی بیرونی کرچا ہوں کہ وہ رواج کے نہیں رویے کے شاعر ہیں اور اس

میں کلاسیکی مابعد الطبیعیاتی رویوں سے لے کر قومی شاعری کی پوری روایت جو شہر آشوب سے اکبر کی طنزیہ شاعری تک پھیلی ہوئی ہے اور ان سے آگے اقبال کے ہاں ایک غیر قطعی Scared wrath بن کر ظاہر ہوتی ہے۔ یہ سارے عناصر ہیں انجم رومانی کی شاعری میں دکھائی دیتے ہیں لیکن ان سب کے طور کا ایک مربوط نظام اور قرینہ ہے۔

انجم رومانی کے ہاں حسباتی ابجری کا فقدان ہیں واضح طور پر دکھائی دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شیا ان کے ہاں بذات خود اہم نہیں ہیں بلکہ انسانی رویوں کے قائم مقام کے طور پر نمودار ہوتی ہیں چنانچہ:

”اگر کلاسیکی اصطلاحوں میں گفتگو کی جائے تو انجم رومانی بنیادی طور پر قوت متعارفہ کے شاعر نہیں ہیں جو ہمارے سامنے مثالوں سے جہاں تخلیق کرتی چلی جائے بلکہ یہاں باقاعدہ تعلقاتی سطح پر اسٹیڈیا کو دیکھنے کا رویہ ملتا ہے یعنی وہ چیز جسے پاؤنڈ نے الفاظ کے درمیان تعقل کا رقص کہا ہے۔ چنانچہ انجم رومانی کے پیٹرن اسی طرح کے ہیں اس لئے کہ ان کے لفظوں کے چیمپے انفرادی آشوب نہیں بلکہ ایک پورا معیار اور اس کے تشکیل پائے ہوئے اوضاع کھلا گتے ہیں۔ یہاں میں نے جس معیار کا ذکر کیا ہے وہ ایک طنز و شمری تکنیک کی سطح پر مار کر رہا ہے دوسری طرف عام انسانی زندگی میں زوال کی مختلف صورتوں سے ایک تعامل کی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ اس سے انجم رومانی کے ہاں تین سطحیں جنم لیتی ہیں۔

ایک تو زوال کے خلاف رد عمل،

دوسرے اس سے دست زد ہونے کی کوشش جو طنزیہ غزلیوں کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اور تیسری بار بار اپنے ابدی نمونے Eternal norm کی طر

پلٹنے کی خواہش۔“

عام اخلاقی زوال کے خلاف ایک بہت تخلیقی رد عمل انجم رومانی کے ہاں اطمینان اور طنز کے مختلف اسالیب کو جنم دیتا ہے اور ان اسالیب کی ایک اور بہت اہم خصوصیت، جسے ذہن میں رکھنا چاہئے وہ یہ ہے کہ اس مرض کا یہ خاصا ہے کہ کچھ آدمی اس میں فوراً ایک جذباتی رقت میں اور دوسری طرف ایک طرح کی بے خبری بہت نہیں مبتلا ہو جاتا ہے۔ لیکن انجم رومانی نے ان موضوعات کو ایک بہت باسلیقہ اور تربیت یافتہ انداز میں برتا ہے اور بچے کا بھیڑاؤ مسلم کلچر کے پورے معروضی اندازِ نظر کی شہادت دیتا ہے۔

دل تنگ نہ ہو شوق پہ، مگر تنگ ہے دنیا
رہو اے بوس کیلئے میدان بہت ہے

مرثوہ ہونے سے دور کے آئینہ گروں کو
 آئینہ انہیں دیکھ کے حیران بہت ہے
 ان مسائل پر کھلم کھاتا کرتے ہوئے بھی انجم رومانی کہیں محض واعظ یا ناصح کی کیفیت اختیار نہیں کرتے
 بلکہ ایک درد مندی شعری عنصر کو برقرار رکھتی ہے اور شعر کے عناصر پر کل دسترس اسے سپاٹ ہونے سے
 بچا دیتا ہے۔

ہم لوگ جا رہے ہیں کدھر دیکھتے نہیں
 آنکھیں خراب نے دی ہیں مگر دیکھتے نہیں
 گریب ہو کسی میں تو ہوتے ہیں نکستہ سنج
 اپنا ہنس رہا ہے کہ تھک دیکھتے نہیں
 لیتے ہیں آپ آجکل آغوشِ خراب کا نام
 اپنا بھی آپ نفع و ضرر دیکھتے نہیں

اسی طرح کے اشعار میں ہیں انجم رومانی کا لہجہ اگرچہ سب سے الگ دکھائی دیتا ہے لیکن اس کے
 پیشروؤں میں اقبال، ظفر علی خان، اکبر اور حالی وغیرہ کے نام لئے جاسکتے ہیں۔ ان میں سے اقبال سے
 تو انہیں اس درجہ عشقی ہے کہ ان کی شاعری میں جگہ جگہ اقبال کے لہجے سے قریب ہونے کی کوشش ملتی
 ہے۔ لیکن اقبال کی شوریدگی اور کہ جس طرح کی کیفیت پیدا کرتی ہے انجم کا مزاج اس سے بالکل میل نہیں کھاتا لہذا یہ
 حصے ان کے ہاں کمزور ہیں۔ بنیادی طور پر وہ اسلامیہ اور پاکستان کی اصطلاح میں سوچتے ہیں اور اس قسم قومی
 طرز احساس کو اتنی غنیمت سے برتنے والا کوئی اور شخص دکھائی نہیں دیتا۔

اس قومی طرز احساس سے انجم رومانی کی طرز یہ غزلیں جنم لیتی ہیں جو پوری اردو شاعری میں اپنی ایک
 منفرد حیثیت رکھتی ہیں۔ اسی طرح کے لہجے کے Traces روایت میں جگہ جگہ دکھائی دیتے ہیں لیکن
 جس مضبوط انداز میں انجم رومانی نے انہیں برت لیا اس کی مثال ملنی مشکل ہے۔ یہ طرز یہ غزل محض توڑنے کی
 کوشش نہیں ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ جو آدمی بھی کسی معیار کے ساتھ زندہ رہتا ہے اس کے ہاں طرز کی
 نمود کسی نہ کسی شکل میں ضرور ہوتی ہے۔ اس لئے کہ معیار و موجود کا تقابل یا توازن المیہ کے احساس کی طرف
 لے جاتا ہے یا پھر طرز کی طرف۔ چنانچہ انجم رومانی ان دونوں احساسات کو ایک ہی تجربہ باقی دار سے میں شامل کر دیتے
 ہیں۔ طرز یہ غزلوں کی زبان اور ان کا اسلوب اردو میں ایک نئی جہت کی دریافت ہے جس کے اثرات سلیم اعلیٰ
 ظفر اقبال اور ان کا تتبع کر نیا لوگوں سے ہوتے ہوئے ہماری روایت میں دور تک پہنچ گئے ہیں۔

مسجد میں جب شام کو ملے کہے اذان
شور مچائے گئی گئی ریڈیو پاکستان
انجم صاحب رہ گئے تنہا ایسے جہاد
ایک اک کر کے اور بچھڑ گئے میدان

گئی صدی انیسویں کا ڈھکبڑا جلع
یمن یمن مگر بچو نگر سے چاڑی ابھی لگے

لنگلا رگڑے ایڑیاں، کوئی نہ پوچھے حال
دھنواؤں کی پھینک کا چرچا لگی لگی

یارو اس بازار کا کیا پوچھو ہو رہنگ
کھوٹے سکے چل گئے، لگا کھروں کو رہنگ

پیڑ جہاں تھے اب وہاں کھڑے ہیں سو کئے سنہ
آئی نڈی کھا گئی پتے سے سے سے

اس طرح انجم رومانی نے جو لہجہ دریافت کیا ہے وہ المیہ اور طنز دونوں کو سمیٹ بیٹھا ہے اور اس طرح کی
غزلیں دراصل قومی صورت حال پر اور انفرادی صورتحال پر ایک فرد جرم کی حیثیت رکھتی ہیں۔
اس پوری شاعری میں زبان اور بیان کی جو دسترس رکھائی دیتی ہے وہ خفا ہر کرتا ہے کہ انجم رومانی کے
ہاں ایک بہت اہم صفت یہ ہے کہ ان کے شعروں میں ضرب المثل بننے کی صلاحیت بہت زیادہ ہے اور بہت
سے شعرا ایسے ہیں جو مکمل اس شعارہ بنتے ہیں۔

مزدور کا رخا قدرت ہے آفتاب
دن کا تختہ ہوا تھا سرِ شام سو گیا
یا نظم کے خلاف مدعا کیجئے ہم نے
یا شاو کہ بلا سے روایت نہ کیجئے

وقت گیا پھر آقا نہیں
مرد جوان کچھ تو کیا چاہئے

دیکھو جسے ہے اپنی ہوا باندھنے سے کام
بجھتا ہے گر کسی کا دیا تو کسی کو کیا

معرف نہیں تو اہل ہنر کا نہیں کوئی
پتھر بھی ہوں تو کوئی اٹھالے پڑے ہوئے
مرنے کے بعد حشر جو ہو گا سود یکھئے
ہیں زندگی میں جان کے لالے پڑے ہوئے
بیشیت پہ رفتگاں کی ہیں یار آج خندہ زن
کل خود بھی ہوں گے دانت نکالے پڑے ہوئے
انجم کہاں وہ کس کا رو بار شوق
ہیں اہل کار دوبار سے پالے پڑے ہوئے

اشعار کو ضرب المثل بنا دینے کی صلاحیت ہمارے ان انجم کے ساتھ ٹیپیر کا ٹمپیری میں بھی پانی جاتی

ہے مثلاً

لوچ مزار دیکھو کے جی دنگ رہ گیا
پر ایک سر کے ساتھ فقط سنگ رہ گیا

یا

بہیں خبر رہے کہ ہم ہیں چراغِ آخر شب
ہمارے بعد اندھیرا نہیں اجالا ہے

ہر کیف یہ صلاحیت عام زندگی سے بہت زیادہ قربت کے بغیر پیدا نہیں ہوتی اور انجم رومانی کا پورے
روتیہ عام زندگی کو ایک معیار کے حوالے سے دیکھنے کا ہے اور اس کے ساتھ امالیب بیان پر ایک ماہر نہ دھرم
انہیں بول چال کی زبان اور عام لوگوں کے ذہنی پیٹرن سے بہت قریب رکھتا ہے۔

انجم صاحب کا پورا معاشرتی رویہ ایک خاص سطح پر پہنچ کر ایک ماحول طبیعیاتی رویے کی شکل اختیار

کر لیتا ہے۔ یہ وہ سطح ہے جہاں آگروہ روایت کے بجائے بہت قریب ہو جاتے ہیں
 ہم ہیں کہ اک بنارِ تمتا سفر میں ہے
 رستہ دکھائی دے نہ مسافر دکھائی دے
 اسی سطح پر آکر ان کے ہاں اپنی حقیقت کا سوال ایک سطح پر کو نیاتی تمناؤں سے ہم آہنگ ہوتا ہوا
 دکھائی دیتا ہے۔

سفر بہ منزل ماہ و ستارہ کرتے ہیں
 ترے جمال کا انساں نظارہ کرتے ہیں

جلتے ہیں جدھر بھی آسمان ہے
 یہ اہل زمیں کی داستاں ہے
 اس طرح انجم رومانی کے ہاں فرد سے لے کر معاشرہ اور کائنات سے خدا تک کا ایک مکمل سلسلہ مرتب ہوتا
 ہے اور اپنے طور پر یہ کائنات وہ ہے جو رفتہ رفتہ ایک مرحلہ وار انداز میں تشکیل پاتی ہوئی انفرادی احساس سے
 آفاقی حقیقت تک کا سفر کرتی ہے۔

(۲)

اب تک جو گفتگو ہوئی ہے اسے انجم رومانی کے فن کے سلسلے میں چند نچل اشارے کی حیثیت دینی چاہئے
 اس لئے کہ انجم رومانی کے ہاں شاعری اتنی پہلو دار حیثیتوں میں اور اس قدر معجز ہو کر آئی ہے کہ اس کا تفصیلی
 جائزہ ایک پوری کتاب کا تقاضا کرتا ہے۔ بہر حال اتنا ضرور ہے کہ انجم رومانی کے پورے شعری سفر کو دیکھ کر
 یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اپنی شخصیت کو ایک مسلسل کشش کے عمل میں رکھنا اور اس کے مرکزی نکتے کو دریافت کر کے
 ایک پورا جہاں مرتب کرتے جانا کتنا مشکل اور صبر آزمایا کام ہے۔ لیکن اب ذرا اس سارے عمل کے Contents
 پر بھی ایک نظر ڈال لینی چاہئے۔

یہ بات واضح ہے کہ انجم رومانی کی شاعری سولہ سترہ برس کے رشتے کے رشتہ کیوں میں، یا ان حسبِ حرز اس میں
 رکنے والے بزرگوں میں ہی مقبول نہیں ہو سکتی اس لئے کہ یہ نوعِ جذبات کی چل ہے وہ سماجی ہوں، رومانی
 ہوں یا سیاسی، تسکین نہیں کرتی۔ لیکن اس صورت حال کا تعلق یہ ہے کہ انجم رومانی نے پچھلے ایک عرصہ میں شاعروں
 کے شاعر کی حیثیت اختیار کر لی ہے اس لئے کہ انجم رومانی کی شاعری جس بلوغ کا تقاضا کرتی ہے وہ ایک شعور میں

شعری تربیت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ نئے لکھنے والوں پر اور ان لوگوں پر بھی جنہوں نے پچھلے ایک عرصہ سے انجم رومانی کی حیثیت بنالی ہے انجم رومانی کا اثر بہت واضح دکھائی دیتا ہے۔ پچھلے ایک طویل عرصہ سے انجم رومانی کی حیثیت شاعری میں روایت کے کلیت کے نامزدہ کی رہی ہے اور ان کے لمحے نے بہت سے لکھنے والوں کو روایت کے ان مآخذ کی طرف متوجہ کیا ہے جو ان کے مزاج سے مناسبت رکھتے تھے۔ ان میں ایک نام تو نظر اقبال کا ہے جو انجم رومانی کی طنزیہ غزل کی ایک توسیع بن کر سامنے آئے ہیں اور غظوں کو جنوں کے استعمال سے تابکار بنا دینے کا عمل انجم رومانی کے اثر کی شہادت دیتا ہے۔ مجبور کی بعد کی غزلوں میں احمد شمس جہاں جہاں ناصر کاظمی کے اثر سے نکلتے ہیں وہاں وہاں وہ انجم رومانی سے بہت قریب ہو جاتے ہیں۔ یہ اثر بھی لمحے کی سطح کا ہے ورنہ احمد شمس کا مزاج انجم رومانی کے محسوس اور بہت کھاسیکی مزاج سے مناسبت نہیں رکھتا۔ نئے لوگوں کی تو ایک طویل فہرست ایسی ہے جن کے لئے روایت کا مرکزی حوالہ انجم رومانی ہیں۔ ان میں جمال احسانی اور محمد خالد کے نام اہم ہیں۔ ویسے بھی اس زمانے میں اچھی شعری تربیت کیلئے فراق اور انجم رومانی کو ساتھ ساتھ ملا کر پڑھنا چاہئے اس لئے کہ روایت کے پورے تناظر کو صرف یہ دو شاعر سمجھا سکتے ہیں۔ روایت کے حیاتی اور جذباتی عناصر فراق صاحب کے ہاں بہت اچھی طرح آتے ہیں اور وہ بالبعد الطبعیاتی مسائل کو اپنی ایک حیاتی بہت دے دیتے ہیں۔ دوسری طرف انجم رومانی کا حال یہ ہے کہ انہیں حیاتی تجربہ سے ابا ہے اور وہ روایت کے تعلقاتی امایب کے اس زمانہ میں جامع ہیں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ تصوف کے سلسلے میں انجم کے ہاں ہیں ایک ایسا رویہ دکھائی دیتا ہے جس کی مثالیں اردو شاعری میں خال خال نظر آتی ہیں۔ البتہ فارسی شاعری میں مل جاتی ہیں۔ تصوف میں تجربے کی سطح وہ ہے جس کا تعلق بہت سے ہے۔ انجم رومانی کو اس سے کوئی مناسبت نہیں ہے البتہ وہ چیز جسے تصوف کی اصطلاح میں "زہد" کہتے ہیں اور جو نقطہ میں زہد کے لفظ کے استعمال سے بالکل الگ ایک شے ہے، اس سے انہیں بڑی مناسبت ہے۔ تصوف میں زہد کے معنی ہیں ہر محسوس شے سے الگ ہو کر اپنے آپ کو ماسوا سے مربوط کر لینا اور اس رویے کا ذہنی تکملہ وجدان عقلی ہے جس کی مثالیں انجم رومانی کے ہاں فراوانی سے ملتی ہیں اور اس کا بنیادی شعری عنصر ایک طرح کی آشفٹگی ہے۔

دیتے ہیں لوگ آج اسے شاعر کی کا نام

پڑھتے تھے لوحِ دل سے کچھ آشفٹگی سے ہم

لوحِ دل سے یہ تعلق اور اس میں آشفٹگی کی آمیزش انجم رومانی کا خاص مزاج ہے اور اس میں ایسا رکھ رکھاؤ

ہے جو میر نے بیان کیا ہے کہ کیا جنوں سے کر گیا شعور سے وہ۔

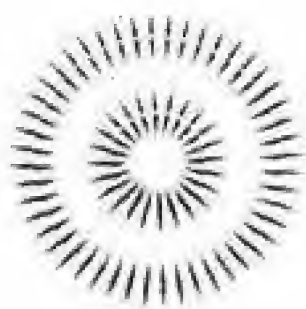
انجم رومانی کی پوری شاعری میں دو چیزیں بہت اہم ہیں۔ ایک تو پوری مکمل اور مضبوط کائنات جو

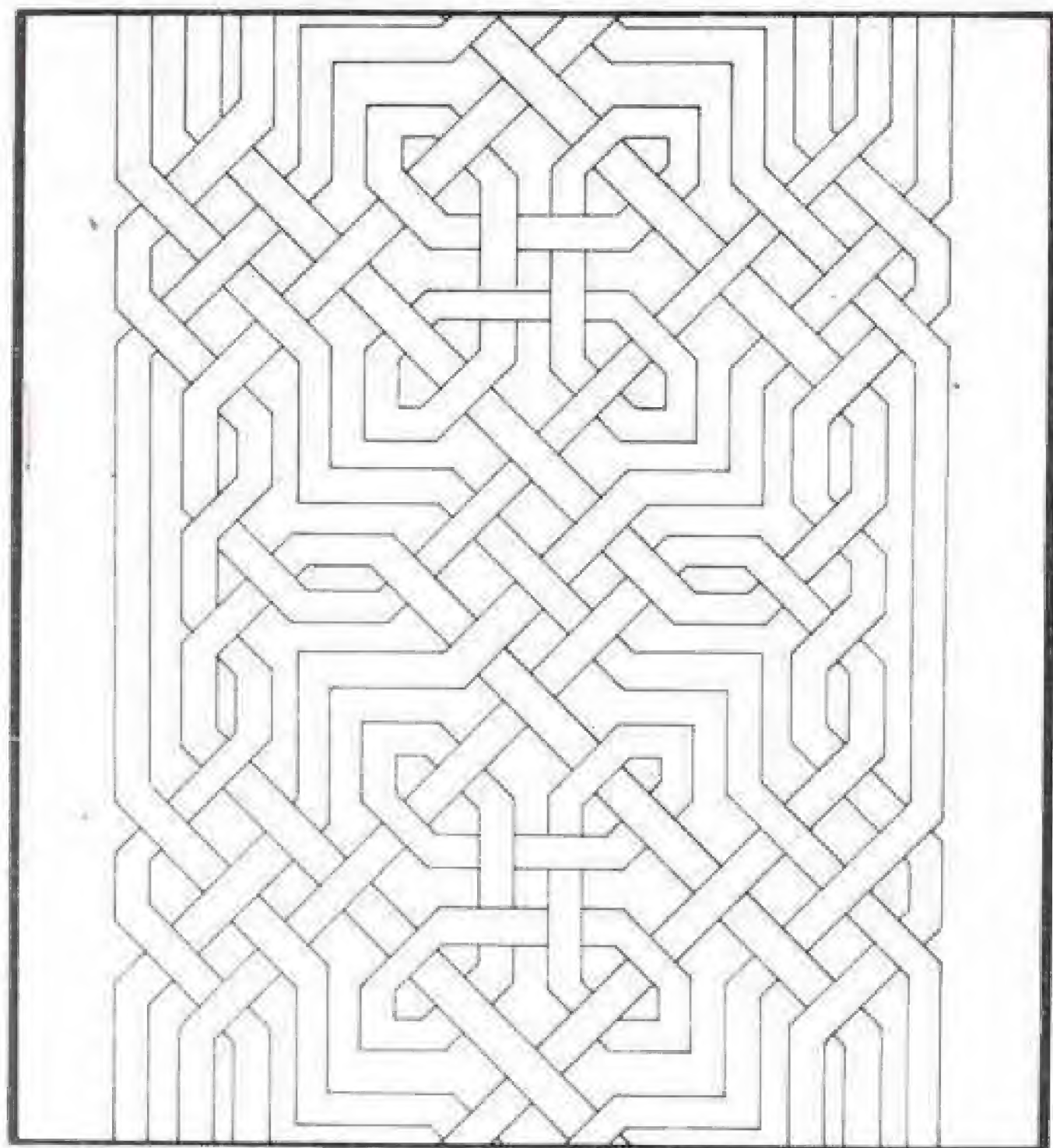
شخصیت کے کسی ایک ٹکڑے پر تکیہ کرنے کے بجائے پوری شخصیت کو سمیٹنے کی کوشش کرتی ہے اور جس طرح کائنات میں بعض جگہیں ایسی ہیں جہاں سینکڑوں بارہ اپنچ دواپنچ جگہ میں سمٹا ہوا ہے اسی طرح انہم روحانی نے غزل کے ایک ایک شعر میں روایت کی پوری پوری سطحیں سمیٹ کر رکھ دی ہیں۔ دوسری چیز وہ ہے جو ایک بہت بڑا شاعر تہذیب سے پیدا ہوتی ہے، یعنی اپنے تجربہ کو بہت سنبھال سنبھال کر بیان کرنا۔ جیسے میر نے کہا ہے :

معرع کبھی کبھی کوئی موزوں کردں ہوں میں

کس خوش سلیقگی سے جگر خوں کردں ہوں میں

تو جگر خوں کرنا تو بہت لوگوں کو آتا ہے لیکن شاعری کے نقطہ نظر سے یہی دیکھنا یہ ہے کہ خوش سلیقگی کی شرط کہاں آ کر پوری ہوتی ہے۔ اس لئے کہ شاعری اپنے ہر چوتھے موٹے جذبے کو کھڈالنے کا ہمنہیں ہوتا تو پیدا ہی اس وقت ہوتی ہے جب خاموشی ناقابل برداشت ہو جائے۔





MOORISH DESIGN



کتاب المعاشی

اَوْب اور معاشرے میں

سر سید کے اثرات

ایک تجزیہ

ڈاکٹر ظفر حسن

”سرستید اور حالی کا تصور فطرت“ ڈاکٹر ظفر حسن کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے جو محمد حسن عسکری کی نگرانی اور معاونت میں تحریر کیا گیا۔ سرستید کی تحریک، ان کی شخصیت اور افکار اور ان کے اثرات پر بہت کچھ لکھا گیا ہے تاہم ظفر حسن صاحب نے تحقیق کا وہ پہلو منتخب کیا ہے جو اس سے قبل کسی کی توجہ کا مرکز نہیں بنا۔ تمذیب، نیچر اور فطرت سرستید کے کلیدی الفاظ تھے اور ان کی فکر میں بھی ان تصورات کی اساسی اہمیت معروف ہے جن کی جانب یہ الفاظ اشارہ کرتے ہیں۔ ظفر حسن صاحب نے تفصیل سے ان ماحذ اور سوالات کا کھوج لگایا ہے جن سے سرستید متاثر ہوئے۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے فطرت کے تمام روایتی تصورات کا ایک اجمالی جائزہ بھی مرتب کر دیا ہے تاکہ سرستید کے قائم کردہ تصور فطرت اور اس سے ما قبل کے تصورات کا موازنہ ممکن ہو سکے۔ آخر میں انہوں نے سرستید کے بعد کے زمانے سے لے کر دورِ حاضر تک ان تصورات کی تاریخ کا سراغ لگایا ہے جنہیں سرستید نے دائمی سمجھ کر اپنایا تھا اور یہ دکھایا ہے کہ سوبرس کے اندر اندر خود ان تصورات پہر کیا گزری جنہیں سرستید نے اٹل اور کائناتی حقائق بنا رکھا تھا۔

صنعتِ ذیل میں مقالہ کے دو ابواب پیش کئے جا رہے ہیں جو سرستید کے انہی تصورات کا اثر معاشرے اور ادب میں دکھانے کی کوشش کرتے ہیں۔

(ادارہ)



معاشرے ہیں :

یوں تو سرسید اور مولانا حالی نے زندگی کے ہر دینی و دنیاوی معاملے میں فطرت کے نظریے کو عام کر رکھا تھا، اس حصہ میں ہم معاشرے کے ان چند رجحانات یا رجحانات کا ذکر کریں گے جن میں انسانی فطرت سے سرسید اور حالی کے تصور فطرت کی نسبت قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ سب سے پہلے تو اس بات کو دہرانا چاہئے کہ سرسید اور حالی انسانی فطرت سے کیا مراد لیتے تھے۔ ان کی نگاہ میں انسان کی فطرت کی شکل کچھ اس طرح کی بنتی ہے کہ ہر انسان میں بقول ان کے کچھ ایسے اندرونی محرکات اور روک ٹوک کی صلاحیتیں موجود ہیں جو از خود ہر انسان کو اچھے کاموں پر اکساتی ہیں اور برے کاموں سے روکتی ہیں۔ ان کی نظر میں بنی نوع انسان میں کائنات کا نشنس (Conscience) یا ضمیر ایک ایسی انسانی قوت ہے جس کی اگر صحیح تربیت کی جائے تو وہ انسان کو رادے کی طرف راغب کرتی ہے۔ کائنات کا نشنس (کامیں لفظ کائنات اور کامیں کائنات کا نشنس کا استعمال کیا گیا ہے) یعنی وہ قوت مہمیزہ جو خدا نے ہر ایک انسان کے دل میں پیدا کی ہے اور جو نیک اور بد کاموں میں تمیز کرتی ہے، انسان کے لئے سچی ہادی اور پیغمبر ہے۔

سرسید ہر وقت مغربی اقوام کے معاشرے سے اتنا مسحور رہتے تھے کہ انہیں یقیناً ایک طرح کا احساس کمتری تھا۔ اگرچہ انیسویں صدی میں ہند کے مسلمان بے شک کم ہمت، شکست خوردہ اور بد دل تھے لیکن ان کی کینیت کو وحشیانہ اور غیر مذہب کہنا اور سمجھنا سرسید کی نمایاں کمزوری تھی۔ پرچہ تہذیب الاخلاق اور اس کے اغراض و مقاصد کے عنوان سے انہوں نے مغربی قوموں کے مذہب ہونے اور اپنی قوم کے غیر مذہب ہونے کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ صحیح نہیں۔ کہتے ہیں کہ : "اس پرچے کے اجراء سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی سولائزیشن یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جائے تاکہ جس حقارت سے سولائزڈ یعنی مذہب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہو اور وہ بھی دنیا میں معزز و مذہب قوم

کلمہ دیں۔ سولیزیشن انگریزی لفظ ہے جس کا ترجمہ ہم نے تہذیب کیا ہے مگر اس کے معنی نہایت وسیع ہیں۔ اس سے مراد ہے انسان کے تمام افعال ارادی اور اخلاقی اور معاملات اور معاشرت اور تمدن اور صرف اوقات اور علوم اور ہر قسم کے فنون و ہنر کو اعلیٰ درجہ کی عمدگی پر پہنچانا اور ان کو نہایت خوبی اور خوش اسلوبی سے برتنا۔ جس سے اصلی خوشی اور جسمانی خوبی حاصل ہوتی ہے اور نیکن اور وقار اور قدر و منزلت حاصل کی جاتی ہے اور وحشیانہ پن اور انسانیت میں تمیز نظر آتی ہے۔ یہاں یہ بات بھی عیاں ہوتی ہے کہ سرسید نے انگریزی الفاظ Culture اور Civilization کو اول بدل کر استعمال کیا ہے جیسے کہ یہ دو الفاظ مترادف ہوں جو کہ ان کی مروجہ تعریف بالکل اجازت نہیں دیتی۔

سرسید اور حالی کی نگاہ میں انسانی فطرت کی تعریف کچھ اس قسم کی بھی تھی کہ انسان کی اندرونی یا "فطری" آواز اسے اعتدال، میانہ روی اور سادگی کی تلقین کرتی ہے اور ان کی نظر میں اگر انسان یا معاشرہ چند سادہ اصولوں کی پیروی کرے تو اس کی دنیاوی زندگی بھی کامیاب رہے گی اور اس کی عاقبت بھی سنور جائے گی۔ بد قسمتی سے تاریخ شاہد ہے کہ انسان اپنے معاشرتی رشتوں میں خود غرض، سیاسی معاملات میں چالاک، کاروباری معاملات میں حرص اور اخلاقی معاملوں میں بے پرواہ ثابت ہوا ہے۔ علاوہ ازیں دنیاوی مال و متاع بھی اسے روحانی تسکین بہم پہنچانے میں ناکام رہا ہے۔ انسان کی انفرادی زندگی اور اجتماعی ذمہ داریاں کسی نہ کسی روحانی اور روایتی ہدایات کی محتاج ہیں جس کے بغیر نہ دین سنورتا ہے اور نہ دنیا بہشتی ہے۔ صرف انگریزوں کے چند اظہار Manners سے مرعوب ہونا یا انکی تقلید کرنا کسی رو سے مسلمانوں کے لئے مفید نہ نہایت ہو سکتا ہے۔ اسلام کے اپنے واضح احکامات اور دیرینہ روایتیں موجود ہیں جنہیں کسی خارجی امداد کی ضرورت نہیں۔

جس انیسویں صدی کی انگریزی طرز تعلیم پر سرسید کو ناز تھا وہ اب ناکارہ اور بے سود ثابت ہو رہی ہے۔ انگریز انیسویں صدی کے صنعتی انقلاب میں اس طرح کامیاب رہے کہ انہیں تمام احوال نو آبادیوں سے کوڑیوں کے دام نہایتا۔ ان کی اور تیار شدہ مصنوعات کے لئے بھی نو آبادیاں بڑی بڑی مندوبوں کی حیثیت رکھتی تھیں جو حکومت ہونے کی وجہ سے حاکموں کے مستط کردہ زنجیروں پر ہر چہرہ خندہ تھے۔ ان حالات میں انگریزوں کی نوکر شاہی اور اثر افیہ کو امریکہ، جرمنی اور دیگر ممالک کی بہ نسبت ایک "ج" کی بے فکری کی زندگی گزارنے کا موقع ملتا تھا۔ اس کے

نیچے میں انگریزوں کی تعلیم میں نہ امریکہ کی جیسی محنت اور نہ جرمنوں جیسی ٹھوس کارکردگی کا پتہ چلتا ہے۔ نوآبادیاں ختم ہونے پر آج انگلستان اپنے کمزور تعلیمی نصاب پر پریشان ہے جس کی بدولت اس کی حیثیت اور مرتبہ دنیا کی قوموں میں کچھ نہ رہا لیکن سرسید اسی طرز تعلیم کی تائید کرنا چاہتے تھے۔ علاوہ ازیں اب تو متعدد انکشافات ہو چکے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ وکٹوریہ کے عہد میں جو ظاہری ملمع معاشرے پر چڑھا ہوا تھا اس کی معاشرے کے اندرونی کھوکھلے پن سے دور کی بھی نسبت نہ تھی۔ نمائش بنک اظہار کی تھی گو کہ اندرون معاشرہ بدکاری اور بے شرمی ملکہ وکٹوریہ کے عہد کی نمایاں خصوصیتوں میں سے ہیں تو پتہ یہ چلتا ہے کہ سرسید اپنے عہد کے انگلستان کو سچی طور پر جانتے تھے اور صحیح معنوں میں بالکل ہی نہ پہچانتے تھے۔ تو ان حالات میں کیونکر ممکن تھا کہ سرسید اپنے فلسفہ فطرت کا بھرپور پرچار کرتے اور علما و شرفائے وقت کے حلوں سے محفوظ رہتے۔ علاوہ ازیں برصغیر کے مسلمانوں میں یورپ کا طرز معاشرہ رائج کرنا اس لئے بیسود تھا کہ مغربی معاشرہ ہماری افذار اور مزاج کو بغیر نقصان پہنچائے ہوئے قبول نہیں ہو سکتا۔ آخر کار کیا وجہ تھی کہ سرسید کے معاصر اکبر الہ آبادی ان کے بالکل برعکس سوچتے تھے؟

انگریزوں کی ذات کی طرف سرسید اشارہ کرتے ہیں کہ:

..... کیوں نہ اختیار کریں ہم ان کو اپنی جان کے برابر۔ وہ حفاظت کرتے ہیں ہماری جانوں کی اور رعایت کرتے ہیں ہمارے مال کی اور حفاظت کرتے ہیں ہمارے خون کی۔ علاوہ اس کے جو جو بیان کئے ہم نے ان کے احسان اور فرہم ہے ہم پر اطاعت حکم سلطان اور فرمانبرداری حکم ان کے کی ان امور سے جو متعلق ہیں دنیا کے ساتھ۔

مندرجہ بالا اقتباس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید نہ صرف انگریزوں سے مدد و عیب تھے بلکہ انگریزوں کے رسم و رواج اور طرز معاشرت ہمارے یہاں رائج کرنا چاہتے تھے۔ انگریزی معاشرے سے بالخصوص اور مغربی معاشرے سے بالعموم ان کی وابستگی واضح تھی۔ انگریزی کالجوں کا طرز تعلیم وہ آکسفورڈ یا کیمبرج کی دانش گاہوں سے لینا چاہتے تھے تو تہذیب الاخلاق کا طرز تحریر انہوں نے ایڈلسن اور اسٹیل سے لینا پسند کیا۔ اگر ہم اسلام کو ہر لحاظ سے ایک مکمل اور جامع ضابطہ حیات سمجھتے ہیں تو سرسید سمجھتے ہیں کہ:

..... انسانوں کی بد بختی کی جڑ دنیوی مسائل کو دینی مسائل میں جو ناقابلِ
تغیر و تبدیلی ہیں، شامل کر لینا ہے۔“

اس بارے میں مولانا روم تو کہتے ہیں کہ دینی یا دنیاوی معاملے بیک وقت نبھائے جا
سکتے ہیں کیونکہ محبتِ حقیقی کا تقاضا تو یہی ہے کہ خدا کی تلاش دنیا کو خیر باد کہہ کر ہی کی جا
سکتی ہے۔ لیکن دیکھئے اس شعر کو سرسید کس طرح غلط مقصد کیلئے بیان کرتے ہیں:

”ہم خدا خواہی وہم دنیا سے دوں

ایں خیال است و محال است و جنوں

گو مولانا روم کا مطلب اس شعر سے کچھ اور ہو لیکن اگر اس کو سچے اور واقعی معنوں پر
محمول کریں تو زیادہ مناسب معنی یہی ہیں کہ دنیاوی معاملات کو دینی معاملات میں ملا لینا جنوں
ہے۔“ گو یا مولانا روم تو یونہی لکھ گئے، اس شعر کے ”سچے اور واقعی“ معنی تو سرسید ہی بتا
سکتے تھے۔ معاشرے کی اصلاح کے حق میں تو سرسید نے یہاں تک کہہ ڈالا کہ اسلام رہے نہ
رہے، پیٹ کی پوجا لازمی ہے۔“ مگر اس کے ساتھ یہ بھی تصور کرنا چاہئے کہ پیٹ ایسی چیز
ہے کہ دین رہے یا جاوے۔ خدا ملے یا نہ ملے اس کو بھرننا چاہئے تو ایسی حالت میں مسلمانوں کو
پیٹ بھرنے کی تو کچھ فکر کرنی چاہئے.....“

اس طرح سرسید دنیاوی اور اخلاقی معاملات پر زور دیتے رہے مثلاً ضبطِ اوقات، تجارت
توہمات سے پرہیز۔ مذہب میں انہیں عقلی باتیں کم نظر آتی تھیں جنہیں منطق کی کسوٹی پر پرکھا جائے
رفاہ عام پر زور دیتے تو مذہب کو سرسید بھیکا بنا کر نازی حیثیت بخشتے۔ اس طرح مغربی طرز میں
معاشرے پر زیادہ زور ہوتا ہے۔ قطع نظر اس کے کہ اسلام میں مذہب اور معاشرہ یک جا جوڑے
ہوئے ہیں۔

اواخرِ سرسید انیسویں صدی کے مغربی افکار سے مرعوب تھے تو حالی نے بھی انکی دیکھا دیکھی
مغرب کی پیروی کی اور دوسروں کو بھی اس کی تلقین کی۔ سرسید انیسویں صدی کے (ڈارون کے)
نظریہ ارتقاء، افادیت پسندی، عقل پرستی اور رواداری کے دلدادہ تھے ہی، انہوں نے حالی پر بھی
ایسا ہی اثر چھوڑا۔ مثلاً مولانا حالی تلقین کرتے ہیں کہ زمانے کے ساتھ ساتھ چلنا چاہئے، چلے نہ
کسی رخ بھی جا رہا ہو۔ کہتے ہیں کہ:

”..... اور لوگ اپنی حالت کو زمانے کے موافق بناتے جاتے ہیں لیکن مسلمان

اپنی وضع داری کو ہاتھ سے نہیں دیتے۔

گویا مولانا حالی نے دین کو بھی "وضع داری" میں شامل کر لیا۔ آگے چل کر کہتے ہیں کہ :
 تم میں ایک اور مرض پیدا ہو گیا ہے جس نے تمہاری رہی سہی ہمت
 خاک میں ملا دی ہے اور تم کو بالکل اپنا سچ کر دیا ہے۔ پوچھو وہ کیا ہے ؟
 وہ خانہ خراب وضع داری ہے جس کی ہدایت سے تم ترقی کرنے والوں کو متلون مزاج
 سمجھتے ہو اور ڈھور ڈنگروں کی طرح سدا ایک حالت پر رہنے کو کمالِ نفسِ انسانی
 قرار دیتے ہو۔

صفحہ ۱۲۷ پر ہی جہاں سے مندرجہ بالا اقتباس لیا گیا ہے شیخ محمد اسماعیل پانی پتی مرتب
 کلیات نثر حالی فٹ نوٹ میں کہتے ہیں کہ :
 یہ حقیقت بہت دلچسپ ہے کہ وضع داری کی مذمت کرنے کے باوجود
 خود مولانا حالی انتہا درجے کے وضع دار تھے۔

علاوہ ازیں اپنی بعض نظموں میں حالی اسی وضع داری کی تعریف کرتے ہیں۔
 حالی کی اصل خرابی یہ ہے کہ وہ تعریفات متعین کرنے کی نہ تو ضرورت سمجھتے ہیں نہ اس کی
 صلاحیت رکھتے ہیں۔ ورنہ یوں تو مولانا اشرف علی صاحب نے غلط قسم کی وضع داری کی جگہ
 جگہ برائی کی ہے، سرسید گروپ کی بنیادی خرابی یہ ہے کہ انہوں نے بنیادی اصولوں اور معیاروں
 سے پہلوتی اختیار کی ہے اور "ترقی" کے جوش میں ان معیاروں کو ختم کیا ہے جن سے کسی چیز کی
 بھلائی برائی معلوم ہو سکے۔ اس ضمن میں انہوں نے منطق ہی کو نہیں بلکہ سوچنے سمجھنے کی صلاحیت کو بھی
 نقصان پہنچایا۔ نتیجے میں جب غلط گڑھ کے لڑکے بے ادبی اور متلون مزاجی اختیار کرتے ہیں تو سرسید
 کو بھی رنج ہوتا ہے اور حالی کو بھی، اور وہ انگریزی تعلیم کے منفراثرات کا علاج سوچنے لگتے ہیں۔
 سرسید کی طرح مولانا حالی بھی یہی تلقین کرتے رہے کہ عیسائیوں کے ساتھ سچے دل سے
 دوستی کا برتاؤ کرنا چاہئے، ان سے میل جول رکھنا چاہئے، ان کے کھانوں اور دعوتوں میں شریک
 ہونا چاہئے اور یہ کہ مسلمانوں کا مذہبی فرض ہے کہ وہ برٹش گورنمنٹ کی دفادار اور خیر خواہ رعایا
 بن کر رہیں۔ حالی یہ دیکھ کر خوش ہوتے ہیں کہ رفتہ رفتہ برصغیر کے مسلمان انگریزی تعلیم حاصل کرنے
 لگے، انگریزی لباس پہننے لگے، میز کرسی پر پتھری کاٹنے سے کھانے لگے اور بچوں کو ولایت بھیجنے
 لگے۔ یہ وہ معاشرے کی تبدیلیاں تھیں جس کے سرسید اور مولانا حالی خواہاں تھے۔ کہتے ہیں کہ :

تیسرے مثالی Allegoral اور چوتھے حقیقی Anagorical
اب اگر حالی الفاظ کے ظاہری یا عام فہم سطحی معنوں ہی کو قبول کریں گے تو لازماً انہیں غزل بدعاشو
ہی کی تخلیق نظر آئے گی جن میں غیر مذہب اور ناشائستہ بیان ملیں گے۔

اس مسئلہ کو اگر ہم ذرا پچھلے تین سو سال سے دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ اٹھارویں صدی
کے زیر اثر ایک طرف تو یورپ میں عقلیت پسندی پھیل چکی تھی، دوسری طرف پورٹن مذہب
کے زیر اثر حرمان پسندی اور تیسرے آدم بیزاری Misanthropy۔ اٹھارویں
صدی کے آخر میں ان میلانات کو ایک نفسیاتی بیماری سمجھا جاتا تھا لیکن انیسویں صدی کے پہلے
بیس سال میں انگریزی رومانی شاعروں نے ان میلانات کو ایک قابل قدر چیز بنا دیا۔ اس
ضمن میں رومانی شعراء نے ایک خاص طریقہ ایجاد کیا۔ وہ یہ کہ فطرت کو ایک مہیب اور ہلاکت خیز
قوت کی شکل میں پیش کیا جائے جس کے مقابلے میں انسان بہت ہی حقیر نظر آئے۔ اس قسم کی
تصویر کشی کو رومانی شعراء رفعت The Sublime کہتے تھے۔

اس بیان سے مراد یہ ہے کہ مغرب کے اٹھارویں اور انیسویں صدی کے ان رجحانات کا
جائزہ دیا جائے جن سے بظاہر مر سید اور حالی متاثر ہوئے۔ دراصل پتہ یہ چلتا ہے کہ مر سید
اور حالی صرف سطحی رجحانات سے واقفیت رکھتے تھے اور انہیں صرف عقلیت پسندی کے رجحان
کا علم تھا اور دوسرے رخ سے بے خبر تھے۔ مر سید اور حالی نیچرل شاعری کے مداح تھے۔ حالی نے
اپنی تنقید میں انگریزی سے اصطلاحات بھی مستعار لی تھیں لیکن انہیں یہ معلوم نہ تھا کہ خود ان کے
زمانے میں رفعت Sublime کے کیا معنی پیدا ہو گئے تھے۔ یہاں یہ بات
قابل ذکر ہے کہ کسی دایہ ادب میں واقعہ نگاری Realism یا
کو قابل قدر نہیں سمجھا گیا بلکہ اس طریقہ کا ریا نقطہ نظر کو مہل سمجھا گیا
Naturalism
ہے۔ مثلاً

چشماں تو زیر ابرو اند

دنداں تو جملہ درد بانند

اس کے بجائے پنجر کے غنام کو رموز کی طرح استعمال کیا گیا ہے اور رموز کی بنیاد تشبیہ

پر ہے جو اس اصول پر قائم ہے کہ جو کچھ عالم کبیر Macrocosm
میں ہے وہی عالم صغیر Microcosm میں ہے اور اسی طرح اس کے عکس بھی۔

Analogy

Miscrosm

چنانچہ عالم کبیر کو شخص کبیر بھی کہتے ہیں اور عالم صغیر کو شخص صغیر۔ اس کو تناسبات کا نظام
 Systems of correspondences کہتے ہیں۔ یورپ میں بھی یہ یونانیوں
 سے لے کر سترھویں صدی کے آغاز تک جاری رہا۔ عناصر فطرت ادب میں کس طرح استعمال
 ہوتے ہیں اس کی چند مثالیں پیش ہیں۔ مثلاً من اصطلاحات فخر الدین عراقی میں واضح ہوتا ہے
 کہ روز سے مراد تتابع انوار ہے۔ شب عالم غیب، عالم جبروت، وجود اور عدم یا عالم خلق اور
 امر کے درمیان یا عالم عبودیت اور ربوبیت کے درمیان۔ شب پیدا یعنی نہایت انوار جو
 سوادِ اعظم ہے اور بہار سے مراد مقامِ علم ہے۔ تابستان مقامِ معرفت اور زمستان مقامِ کشف۔
 اسی طرح گلزار بمعنی کشادگی اور نرگس نتیجہ علم جو عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ گل نتیجہ علم جو دل میں پیدا
 ہوتا ہے اور لالہ ہے نتیجہ معارف جسے مشاہدہ کہتے ہیں۔ چاند سے مراد کائنات کے
 لیتے ہیں۔

متذکرہ بحث سے ثابت ہوا کہ اگر ہم ظاہری معنوں پر انحصار کریں تو نہ ہم انوارِ سہیلی کی
 اخلاقی قدروں کو سمجھ سکتے ہیں، نہ حافظ و سعدی و مولانا روم کے اسرار و رموز کو خاطر میں لاسکتے
 ہیں، اور نہ طلسم ہوشربا جیسی داستانوں سے مستفیض ہو سکتے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں کیا
 خوب فرماتے ہیں کہ :

مولانا..... کی نکتہ چینی..... اصلاحی محرکات کے تحت تھی نہ کہ
 ادبی مقاصد کے تحت۔ انہیں غزل پر سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ یہ حسن و عشق
 کے معاملات کی شاعری ہے۔ عشق، عقل اور اخلاق کو خراب کرنے والی چیز ہے
 اس سے جتنا اجتناب کیا جائے اتنا ہی قومی مصالح کی ترقی کا موجب ہوگا، کہ یہ
 بیکاری کا مشغول ہے۔ لیکن یہ نقطہ نظر سطحی ہے۔ مولانا حالی کی نیک نیتی اور
 اخلاص میں شبہ نہیں لیکن اس ضمن میں ان کا مشورہ قابل قبول نہیں۔ یہ بات
 ہمارے ادبی مزاج کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ مولانا حالی کے مشورہ کو قبول
 نہیں کیا گیا۔ اگر قبول کر لیا جاتا تو ہماری زبان حسرت اور جگر اور فانی اور اصغر کی
 زمرہ مہجینوں سے محروم رہتی جو ایک ناقابل تلافی نقصان ہوتا۔

نظم میں مولانا حالی روزمرہ کے موضوعات لے کر سادہ الفاظ میں مضمون ادا کرتے تھے۔
 بعد میں محمد حسین آزاد نے بھی کیا لیکن سادگی کی روایت یا موضوعات کی گونا گونی کیا قصہ تیار رہا جس

از میرامن یا نظیر اکبر آبادی کی کلیات میں نہیں ملتی؛ بہر حال حالی نیچرل شاعری سے مراد اس نظم کو لیتے تھے جو بقول ان کے ”فطرت یا عادت کے موافق ہو“۔ یعنی یہ کہ:

”تا بمقدور اس زبان کی معمولی بول چال کے موافق ہو، جس میں شعر کہا گیا ہے
..... کیونکہ ہر زبان کی معمولی بول چال..... نیچر یا سائنٹیفک نیچر کا
حکم رکھتے ہیں۔“

ان الفاظ سے کوئی معنی خیر بات نہیں ابھرتی اور نہ کوئی وضاحت ہوتی ہے بلکہ عجیب طور پر ”فطرت“ کو ”عادت“ کا اور ”نیچر“ کو ”سائنٹیفک نیچر“ کا مترادف ٹھہرایا ہے۔

اب آئیے حالی کی تنقیدی دلچسپیوں کی طرف۔ لکھنے کو تو لوگ کیا کیا لکھ جاتے ہیں۔ ”مقدمہ شعر و شاعری“، مکتبہ جدید، لاہور، ۱۹۵۳ء والے نسخے میں ”نگار خانہ“ کے عنوان کے تحت ”مقدمہ شعر و شاعری“ کے بارے میں مولانا محمد یعقوب خان کلام کی رائے یوں لکھی ہے:

”اردو تو اردو، فن شعر و شاعری پر ایسی بلند پایہ اور فلسفیانہ تنقید نہ عربی میں ہے نہ فارسی میں۔“

یعنی مطلب یہ کہ امیر خسرو کی ”اعجاز خسروی“ کوئی چیرہ ہی نہیں؟

الغرض حالی کے یہاں سرسید کے نظریہ فطرت کا سایہ ان کے ادبی مفروضوں اور نظریوں پر بھی پڑا۔ حالی نیچرل شاعری سے بالعموم غلو اور فطرت کی تعریف اور چند سادہ اخلاقی اصولوں کی ستائش مراد لیتے تھے۔ ایک طرف تو غزل کو برا بھلا کہا اور دوسری طرف فارسی غزل کے بادشاہ یعنی حافظ شیرازی کے بارے میں کہتے ہیں کہ:

”وہ عام شعراء کی طرح ان مستثنیٰ حالتوں سے کبھی تعرض نہیں کرتا جو دنیا میں نادر الوقوع ہیں بلکہ ہمیشہ نیچرل جذبات اور معمولی خواہشوں اور امیدوں اور عام معاملات اور واقعات کی تصویر کھینچتا ہے، اور اس کے الفاظ ایسے حاوی اور پکدار ہوتے ہیں کہ ہر ایک شعر میں متعدد پہلو دکھتے ہیں۔“

حالی کا ادب کے بارے میں جو نیا نظریہ قائم ہوا وہ مغربی ادب و افکار سے لگاؤ پر مبنی تھا۔ اسی کے سبب انہیں اپنی روایتی شاعری سے ایک طرح کی بیزاری بھی ہوئی اور انہوں نے ”ایشیائی شاعری“ پر چوٹ بھی کی۔ جو اثرات حالی کے ذہن میں اس تبدیلی کے محرکات بنے انہیں سرسید کی وفات اور ان کی شخصیت سے مربوطیت تو تھی، لیکن ۱۸۵۲ء میں حالی جب پنجاب بکٹ لو

اور بعد میں اپنی سن چھبیس کا لچ لاہور میں ہامور ہوئے تو ان دنوں بقول ان کے :
 انگریزی لٹریچر کے ساتھ فی الجملہ مناسبت پیدا ہو گئی اور نامعلوم
 طور پر آہستہ آہستہ مشرقی اور خاص کر عام فارسی لٹریچر کی وقعت دل سے کم ہونے
 لگی : ۶۷

انہی اثرات کے تحت رفتہ رفتہ حالی نے "ایشیائی شاعری" کی پُر زور طور پر مذمت شروع
 کر دی اور اس کے نقائص کی نشاندہی کرتے رہے اور پھر اصلاح کے طریقے بھی تجویز کئے پھر
 ۱۸۷۴ء میں مولوی محمد حسین آزاد کی تحریک اور ڈاکٹر مہر رشتہ تعلیم پنجاب کراچی ہالرائیڈ کی تائید
 سے وہ تاریخی مشاعرہ قائم ہوا جو انجمن پنجاب کے تحت ہر مہینے انجمن کے مکان پر منعقد ہوتا تھا۔
 سرسید پہلے ہی روایتی علوم اور ادب کو رد کر چکے تھے۔ مثلاً قدیم لاطینی ادب اور مشنوی
 مولانا روم کو نظر انداز کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"اصل یہ ہے کہ قدیم زمانے کے مفکرس لوگوں میں ایک عام رواج تھا کہ لوگوں
 کو نصیحت کرنے اور ان کے دل میں خدا کا ڈر بٹھانے اور اس کی قدرت کی شہ
 جہانے کے لئے اسی قسم کے قصے بنالیتے تھے اور بزرگوں کے واقعی اور سچے حالات
 میں ایسی باتیں ملا دیتے تھے جن سے خدا کی قدرت عظیم ظاہر ہوتی تھی اور وہ لوگوں
 کے دلوں پر زیادہ موثر ہوتے تھے۔ اسی قسم کے بہت سے قصے نہایت قدیم زمانے
 کی لیٹن زبان میں موجود ہیں۔ حکایات لقمان بھی اسی قسم کی کتاب ہے۔ حضرت
 مولانا روم کی مشنوی بھی اسی قسم کے قصوں سے مملو ہے۔"

اسی روش کی تقلید کرتے ہوئے حالی بھی اپنے مضامین اور دیگر تحریروں میں عہد و کٹوریہ
 کے وہ آثار نموتے ہیں جو یورپ میں رائج تھے۔ مثلاً عقل پسندی، اخلاقیات پر زور، تازہ نیت
 رواداری، فطرت پرستی، مادہ پرستی، رقت نوشی، قومی ہمدردی، انفرادی آزادی اور افادیت پسندی
 وغیرہ۔ ان رجحانات کی وجہ سے انیسویں صدی کی لادینیت نے ایک ایسا رخ لیا جس کا ایک اہم جز
 یہ تھا کہ اخلاق ہی تمام ادیان کا مقصد ہے یا یہ کہ اسلام کو صرف یورپ والوں نے ہی سمجھا اور
 ہم نے نہ سمجھا۔ مزید براں حالی لکھتے ہیں کہ :

ادب کی تعلیم کا ایک نہایت جلیل القدر فائدہ یہ ہے کہ جس قدر ادب سے زیادہ
 مناسبت پیدا ہوگی، اسی قدر قرآن و حدیث کے سمجھنے میں زیادہ آسانی ہوگی اور

نظم قرآن کی عظمت اور جلال شان نہ محض حسن عقیدت سے بلکہ اذعان قلب اور جزم و یقین کے ساتھ دل میں شکن ہوگی اور قرآن کے وجہ اعجاز بیان کرنے پر قدرت حاصل ہوگی۔^{۱۸}

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حالی کو اس بات پر یقین تھا کہ ادب ہی علوم کی کلید ہے۔ اس قسم کے نظریے بعد وکتوریہ میں رائج تھے مثلاً آرنلڈ کے یہاں۔ اس پس منظر میں جو اوپر بیان کیا گیا اب ہم حالی کے ان اعتراضات کا جائزہ لیں گے جو انہوں نے ایشیائی شاعری یا اردو ادب کے بارے میں کئے ہیں۔ کہتے ہیں کہ:

”نظم میں جو الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں وہ اس قدر محدود ہیں کہ انگلیوں پر گنے جاسکتے ہیں اور جو خیالات ان الفاظ کے ذریعے سے ادا کئے جاتے ہیں، وہ چند معمولی، فرسودہ اور بوسیدہ مضامین کے سوا کچھ نہیں۔ نثر میں جو کچھ ترقی ہوئی ہے وہ انہیں دس بارہ برسوں میں ہوئی ہے لیکن زیادہ تر اس کا پھیلاؤ عرض و طول میں ہوا ہے، ارتفاع میں وہ ویسی ہی پست ہے جیسے ہمارے مکانوں کے تلچے۔“

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں اس چیز کا ذکر لازمی ہے کہ حالی نہ صرف اپنی رائے ہر وقت بدلتے رہتے تھے بلکہ ان کی اصطلاحات اور الفاظ کے استعمال میں بھی مفہوم اور معنی کی تبدیلیاں عام ہوتی ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں کہ:

”..... غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وہ مضامین فی نفسہ دقیق اور پیچیدہ ہیں جن کے پورا پورا ادا کرنے سے ہمارے ملک کی ادھوری زبان (اردو) قاصر ہے۔“^{۱۹}

پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ:

”اردو لٹریچر پر اس پرچے (تہذیب الاخلاق) کا بہت بڑا احسان ہے۔ مذہب اخلاق، معاشرت اور تمدن پر جو اعلیٰ درجے کے مضامین اس پرچے میں لکھے گئے ہیں انہوں نے ثابت کر دیا ہے کہ اردو زبان کسی مطلب کے ادا کرنے سے قاصر نہیں ہے۔“^{۲۰}

بہر حال حالی سمجھتے تھے کہ ہمارے ادب اور ایشیائی شاعری میں موضوعات کی کمی، الفاظ

کا محدود ہونا، فرسودہ اصطلاحات کی تکرار، عشقیہ مضامین کی کثرت، پیچیدہ طرز بیان، پنچر اور سچے جذبات کی کمی نے ہمارے ادب میں ایک جھوٹ پیدا کر دیا ہے بلکہ تنزل کی طرف ہیں مائل کر دیا تھا۔ ”آب حیات“ پر ریویو کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

”بلند خیالات کو سیدھے سادے لفظوں میں مؤثر طور پر بیان کرنا اسی پرچے (تہذیب الاخلاق) نے لوگوں کو سکھایا ہے۔۔۔۔۔۔ نظم اردو کی تاریخ کا مضمون سچی جس کو پہلے مضمون کا ضخیمہ کہنا چاہئے نہایت عمدہ ہے۔ اس کی نسبت بھی کہا گیا ہے کہ اس میں پنچرل شاعری کا ذکر، جس کی بنیاد خود مصنف (مولانا محمد حسین آزاد) نے انجمن پنجاب میں ڈالی تھی، نظم انداز کیا گیا ہے“۔^{۱۷}

یعنی حالی کو افسوس ہے کہ پرچہ تہذیب الاخلاق جسے وہ اردو نثر میں ایک نئے انداز کا بانی کہتے ہیں اور پنچرل شاعری دونوں کا ذکر مولانا آزاد نے ”آب حیات“ میں نہیں کیا۔ اردو شاعری کی پیدائش اور ارتقاء ہی کو حالی تسلیم نہیں کرتے۔ فرماتے ہیں کہ:

”اردو شاعری کی رفتار سرے ہی سے ایسی بے اصولی تھی کہ وہ جس قدر آگے بڑھتی تھی اسی قدر منزل مقصود سے دور ہوتی جاتی تھی۔ یہ ایک عجیب اتفاق ہے کہ اردو شاعری کا آغاز اور سلطنت مغلیہ کا زوال ایک ہی وقت سے شروع ہوتا ہے۔ گویا اس کا بیج ایسی زمین میں بویا گیا تھا جس میں زراعت کی قابلیت نہیں رہی تھی“۔^{۱۸}

دراصل حالی کی طبیعت میں ایک تضاد تھا، ان کا ذہن اور روایتی انداز انہیں ایک طرف کھینچتا تھا تو مغربی تہذیب و ادب کی فابری جگمگاہٹ ان کی نگاہ کو خیرہ کر دیتی تھی اور سرسید سے مرعوب تو تھے ہی، ایک طرف تو شاعری کے بنیادی اصولوں میں سادگی کو گنتے ہیں اور دوسری طرف غالب کو پیچیدہ اور فارسی سے لبریز طرز اردو میں استعمال کرنے پر بھی بڑا اور اچھا شاعر مانتے ہیں۔ بیانات میں مبالغہ کرنے پر اترتے ہیں تو کہتے ہیں کہ:

”..... جیسے میر تقی علیہ الرحمہ کہ ان کا ایک شعر پڑھ کر بے اختیار منہ سے درود نکلتا ہے اور دوسرا شعر پڑھ کر نہایت شرم آتی ہے۔ بہر حال اس میں شک نہیں کہ ہماری شاعری گہری اور خوب گہری اور اس کا اثر ہمارے اخلاق پر ایسا ہی ہوا جیسا ہونے لگی کا اثر صحت جسمانی پر ہوتا ہے“۔^{۱۹}

دراصل جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے حالی کا دل دو طرف بٹا ہوا تھا۔ ایک طرف تو انہیں مغرب

کی نئی روشنی "کا شوق تھا، دوسری طرف اپنی تہذیب سے بھی محبت تھی۔

اپنی شاعری سے مسلسل مایوسی کا اظہار انہوں نے ایک خط میں کیا جو انہوں نے مارچ ۱۹۰۵ء میں مولانا ظفر علی خان کو لکھا۔ لکھتے ہیں کہ:

..... پرانی طرز کی نظمیں تو (اللہ ماشاء اللہ) اس لئے دیکھنے کو دل نہیں چاہتا کہ ان میں کوئی نئی بات دیکھنے میں نہیں آتی اور نئی طرز کی نظموں میں گو مضامین نئے نئے ہوتے ہیں مگر وہ چیز جس کو شاعری کی جان کہنا چاہئے اور جس کو لفظ جادو کے سوا کسی اور لفظ سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا، کہیں نظر نہیں آتی..... اگر آپ جیسے دو چار آدمی ملک میں اور پیدا ہو جائیں تو مجھے امید پڑتی ہے کہ نئی شاعری چل نکلے گی۔ مجھے تو مسلمانوں کے دکھڑے نے اتنی ہمت ہی نہیں دی کہ پیچھے کے منظر پر کچھ طبع آزمائی کرتا ہوں۔
یہ نواب واضح ہو ہی گیا ہے کہ مغربی فکر کے زیر اثر، یا جسے حالی مغربی روش یا انداز فکر سمجھتے تھے، انہوں نے ایشیائی شاعری میں بھی ایک ایسے راستے کی رہنمائی کی جس سے معاشرے میں دنیاوی مسائل، سیاسی اور اخلاقی معاملات میں تو کچھ تاثر ہو سکتی تھی لیکن روحانی چشموں نے خشک ہی چھوڑا۔ تمام تر روش زندگی میں وہ انگریزوں کی نام نہاد شائستگی، فطرت پرستی، سادگی، سلف بیلپ اور بیباک روی کی ہی تلقین کرتے رہے۔ وہ پادریوں کا درجہ مولویوں سے بلند سمجھتے تھے۔ انگریزوں کے اخلاق اور طرز زندگی سے مرعوب تھے اور انہی تاثرات کے تحت ایک ایسی شاعری اور ادب کو قائم کرنا چاہتے تھے کہ جس سے دنیا تو سنور جائے لیکن عاقبت کا کوئی ذکر ہی نہیں۔ عشقیہ شاعری کو لعن طعن کرتے لیکن حافظ شیرازی میں انہیں نیچرل شاعری کی بہترین مثال نظر آتی۔ اسی طرح انکو اردو میں نیچرل شاعری کی بہترین مثال میر انیس میں نظر آتی۔ خواجہ حافظ کے بارے میں کہتے ہیں کہ:

وہ عام شعرا کی طرح ان مستثنیٰ حالتوں سے کبھی تعرض نہیں کرتا جو دنیا میں نادر و نادر ہیں بلکہ ہمیشہ نیچرل جذبات اور معمولی خواہشوں اور امیدوں اور عام معلومات اور واقعات کی تصویر کھینچتا ہے، اور اس کے الفاظ ایسے حادی اور پکدار ہوتے ہیں کہ ہر ایک شعر میں متعدد پہلو نکل سکتے ہیں۔^{۱۵}

میر انیس کے بارے میں کہتے ہیں کہ:

ہماری رائے میں اردو شاعری کا پورا پورا اطلاق اگر ہو سکتا ہے تو میر انیس ہی پر ہو سکتا ہے..... نظم اردو میں نیچرل شاعری کا پتا اگر ملتا ہے تو میر انیس ہی کے

حالی کے ذہن میں جو دو رخا پن تھا اس کی ایک مثال دیکھیں جہاں یہ پتہ چلتا ہے کہ ایک طرف تو وہ قدماء اور ان کی غزل کو رد کرتے ہیں اور دوسری طرف روایت کی اہمیت جتاتے ہیں۔

کہتے ہیں کہ :

”اسی طرح نئے خیالات کے شاعر کو بھی سخت ضرورت ہے کہ طرزِ بیان میں قدماء کی طرزِ بیان سے بہت دور نہ جا پڑے اور جہاں تک ممکن ہو اپنے خیالات کو انہیں پیرایوں میں ادا کرے جن سے لوگوں کے کان مانوس ہوں اور قدماء کا دل سے شکر گزار ہو جو اس کے لئے ایسے منجھے ہوئے الفاظ و محاورات و تشبیہات و استعارات وغیرہ کا ذخیرہ چھوڑ گئے :“

دوسری جگہ حالی کہتے ہیں کہ :

”البتہ ایران میں جا کر بعض اسباب ایسے جمع ہوئے کہ مزاج حد اعتدال سے بڑھ گیا، چنانچہ سعدی شیرازی کے مطالبات اور انوری و شغانی کے اہاجی و ہزلیات، اور سب سے زیادہ فارسی منطلمات کی کتابیں اس کی گواہ ہیں۔ وہاں ہنسی اور چہل اس درجے کو پہنچ گئی تھی کہ اصحابِ فضیلت اس کی مشق ہم پہنچاتے تھے، تاکہ اس کے ذریعے سے تقربِ سلطانی کریں۔ وہاں فحش اور ہزل کا نام ”محامہ“ رکھا گیا۔“

چنانچہ ”مطالباتِ سعدی“ مشہور ہیں۔ ۲۷

حالی یہ کہتے آئے ہیں کہ یورپ میں ادب اور شاعری کی ایسی روایتیں ہیں کہ مائعِ تقلید ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یورپ میں ایسا ادب یا صنف نہیں جیسے کہ متذکرہ بالا اقتباس میں سعدی، انوری اور شغانی کی تحریروں کی طرف نشاندہی کی گئی ہے ؟ دراصل ٹیکسپٹر، رابے اور ازنا، مٹھن دور کے ادیب نامِ طور پر اس قسم کی طرزِ مزاح کی شاعری میں خوب طبع آزمائی کرتے تھے۔ اگر یورپ کی تقلید ہی ٹھہری تو پھر ایسی شاعری میں کیا مضائقہ ہے ؟ ایسا ادب تو یونان، روم اور ہندوستان کیا ہر جگہ پایا جاتا ہے۔ اووڈ کی مشہور کتاب ”عشق کا فن“ Ovid

Art of love اور چوسر کی کینٹربری کی داستانیں The Canterbury Tales

ہی اس طرز کی شاعری کی نمایاں مثالیں ہیں۔ پھر آگے ایک جگہ حالی کہتے ہیں کہ :
”ہنسی اور ٹھٹھول کی چشم بدو در او پر ہی بنیاد جتنی چلی آتی تھی، یہاں تک کہ عالمگیر

جیسے روکھے اور مستشرق بادشاہ کے دربار میں بھی نعمت خان جیسا ظریف اور بذلہ سخن
موجود تھا۔

نعمت خان عالی کا یہاں حالی نے ذکر ازراہِ تضحیک کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جنگ نامہ
نعمت خان عالی "اگر ناری ادب کا شرہ پارہ نہیں تو ادبی تاریخ میں ایک نمایاں حیثیت ضرور رکھتا ہے۔
اسی طرح حالی کا لکھنؤ کی شاعری اور رنگین اور انشا کے کام کو نظر انداز کرنا زیب نہیں دیتا۔ حالی نے
مسلمانوں کے صرف ایک طبقہ یا حصے کو یہ دیکھ کر یہ بیجا طور پر فرض کر لیا تھا کہ یورپ میں بری خصلتیں
نہیں ہوتیں۔ دراصل آج کل وکٹورین عہد کی جو سماجی تاریخ کا از سر نو جائزہ لیا جا رہا ہے تو پتہ چلتا ہے
کہ انیسویں صدی انگلستان میں اوپر سے ایک صاف اور پاکیزہ معاشرہ تھی، جبکہ دراصل اندر
سے وہ تہذیباً ہر انسانی علت اور کمزوری سے لبریز تھی۔

جس یورپین نیچرل شاعری کی حالی تا ئید کرنا چاہتے تھے اس کے بارے میں چیٹرٹن نے کہتے ہیں کہ
ہمیں اگر کوئی نئی چیز وکٹورین عہد سے ادب میں ملتی ہے تو وہ مہملات ہیں nonsense جس کی
ء کا سی انگریز ادیب لوئیس کیمرل Lewis Carol اور ایڈورڈ لیئر Edward

Lear کے یہاں ہیں ملے گی۔ مزاح پر مضمون جاری رکھتے ہوئے حالی کہتے ہیں کہ:
"افسوس ہے کہ یہ ذہیم خصلت (ظرافت) اب اس درجے کو پہنچ گئی ہے کہ وہ
جو اپنی مجلس و عطف کو گرم کرنا چاہے، اس کو ضروری ہے کہ آیتوں اور حدیثوں کے ضمن میں
کچھ تفسیر کی چاشنی بھی دیتا رہے۔"

یہاں ہمیں یہ کہنا ہے کہ اسی بات کی رینے گینوں نے تعریف کی ہے، بلکہ یہ عادت تو مولانا اشرف
علی کو بھی تھی، اور اس کی بدولت حالی کی قسم کے لوگوں سے انہوں نے تکلیف بھی بہت اٹھائی۔ مزاح
اور طنز پر حالی نے جو سلسلہ قائم کر رکھا تھا اس میں "اودھ پنچ" پر حملہ بھی شامل ہے۔ "اودھ پنچ" کی
اردو ادب کی تاریخ میں اہمیت مسلم ہے لیکن حالی نے اس کو اس لئے اپنے حملے کا نشانہ بنایا چونکہ یہ
اخبار مر سید کے خلاف تھا۔

ایشیائی ادب کے تنزل کے تجزیے میں حالی حقیقت سے دور ہٹ جاتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ:
"یورپ کی قوموں نے جس طرح اور تمام اخلاقی برائیوں کی اصلاح کی ہے اسی طرح انہوں
نے اس برائی کو بھی مٹایا ہے۔ ان کے ہاں فحش اور ہزل اس طرح مفقود ہوا کہ لغت
کی کتابوں میں اس کا پتہ نہیں لگتا۔"

یہ عبارت حالی نے ۱۸۷۹ء میں لکھی۔ یہ وہ زمانہ ہے کہ جب یورپ میں زولا Zola کے ناول لکھے جا چکے تھے، اور ان کا اثر انگلستان میں پھیل چکا تھا۔ نتیجہ یہ کہ حالی صرف مفروضوں پر چلتے ہیں۔ جو حقیقت نگاری Realism فرانس اور یورپ میں انیسویں صدی میں رائج ہو چکی تھی وہ اس سے بے نیاز تھے اور بے خبر تھے۔ اس طرح حالی کی ادبی یا شعری دنیا محض اس بات تک محدود تھی کہ ان کے حساب سے

..... "ایشیائی شاعری جو کہ دروہست عشق اور مبالغے کی جاگیر ہو گئی ہے اس کو جہاں تک ممکن ہو وسعت دی جائے اور اس کی بنیاد حقائق اور واقعات پر رکھی جائے۔" ۳۲

اسی منشا اور مقوم کو سرسید مکیم محرم ۱۲۹۲ھ کے رسالہ تہذیب الاخلاق میں یوں ادا کرتے

ہیں :

"یہ بات سچ ہے کہ ہمارے باعث افتخار شاعروں کو ابھی نیچر کے میدان میں پہنچنے کے لئے آگے قدم اٹھانا ہے اور اپنے اشعار کو نیچرل پونٹری کے ہم سر کرنے میں بہت کچھ کرنا ہے..... اگر ہماری قوم عمدہ مضمون نیچر کی طرف متوجہ رہے اور مٹلٹن اور شکسپیر کے خیالات کی طرف توجہ فرمائے اور مضامین عشقیہ اور مضامین خیالیہ اور مضامین بیان واقع اور مضامین نیچر میں جو تفرقہ ہے اس کو دل میں بٹھالے تو ان بزرگوں کے سبب ہماری قوم کی لٹریچر کیسی عمدہ ہو جاوے گی۔"

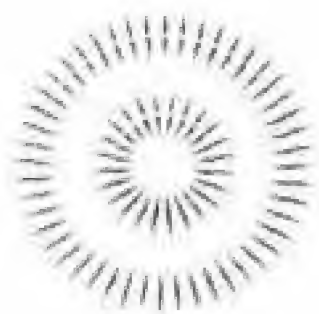
مندرجہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید اور حالی کن چیزوں کو شاعری میں سراہتے تھے اور کن چیزوں کو مضر سمجھتے تھے :

"وہ (مرزا غالب) مبالغے کو ناپسند کرتے تھے اور حقائق و واقعات کے بیان میں لطف پیدا کرنا اور سیدھی سادی اور سچی باتوں کو محض حسن بیان سے دلفریب بنانا، اسی کو منتہائے کمال شاعری سمجھتے تھے۔ پچھپور سے اور بازاری الفاظ و محاورات اور عامیانہ خیالات سے شیفتہ اور غالب دونوں معذرت کرتے۔" ۳۱

مندرجہ بالا اظہار رائے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ سرسید اور حالی کن اثرات کو ایشیائی شاعری میں نقصان دہ سمجھتے تھے۔ اس کی اصلاح کے لئے خالی اور آزادانہ نظموں میں جو "نئی طرز" کی طرح ڈالی اس کی ابتدا ہوئی۔ حالی کی چار منظموں سے یعنی ۱۔ برکھارت ۲۔ نشاط امیہ ۳۔ حب الوطن

اور ۴۔ مناظرہ رحم و انصاف — پھر آزاد نے جتنی نظمیں لکھیں وہ سب نئی طرز کی تھیں اور نئی طرز کی نظموں کا ایک نمونہ یا مثال تھیں۔ انہیں کاوشوں میں حالی کی نمایاں تخلیق یعنی مسدس مدو جزر اسداس وجود میں آیا جو ۱۸۶۶ء میں لکھا گیا۔ یہ ایک طرح سے قومی شاعری کی بھی ابتدا تھی۔ ادب میں اگر حالی نے نئے انداز کی طرز ڈالی تو اس میں ادبیات کی روح، اس کے جمالیاتی پہلو اور ادب برائے ادب یا فن لطیف کے طور پر کم سمجھا بلکہ اس کو محض اخلاق، سیاسی مصلحت یا سماجی بہبود کے لئے مخصوص کر دیا۔ شعر کی ہر سطر میں کوئی منفعت یا مصلحت آمیز پہلو ہی تلاش کرتے رہے اور اس میں کوئی روحانی پہلو، یا مابعد الطبیعیاتی عنصر نہ دیکھ سکے۔ جیسے کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے حالی کے یہاں ایک دہنی اور دوزخا بین نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو انہوں نے غزل کو بدنام کرنے کی کوشش کی، لیکن اس کے برعکس سوانح نگاری میں سرسید کو چھوڑ کر انہوں نے اگر سوانح مرتب کیں تو قدیم زمانے سے شیخ سعدی اور اپنے عصر سے کسی سیاستدان، بادشاہ یا عالم کو نہیں بلکہ مرزا اسد اللہ خان غالب کو ہی، یعنی دو منفرد و نمایاں غزل گو، ہستیوں کو ہی اپنا ہیرو بنایا۔

خلاصہ یہ ہے کہ مولانا حالی ادب کو برائے اصلاح یا اخلاقی بہبود سمجھتے تھے اور اس کی گہرائیوں یا مٹوس حقیقتوں سے گریز کرتے تھے۔ کچھ ادا مولانا کی دعا غنائ رہی جو کہ غالباً ان کی سرشت میں تھی، لیکن اپنی طبیعت کا ایک حصہ انہوں نے سرسید کی نذر کر رکھا تھا جس میں چاروں چاروں نام نہاد فطرت اور خیر کی رکھوالی کرتے تھے، چاہے مذہب کی بحث چھڑی ہوئی ہو یا موضوع سخن ادب ہو۔ سرسید تجاوز بھی کرتے رہے اور لوگ لعن طعن بھی کرتے رہے لیکن مولانا حالی نے دم آخر تک فطرت اور خیر کے گیت گائے۔ اور فطرت کو ہر مرحلے میں مشعل راہ سمجھا، چاہے اپنی کتنی ہی روایتیں یا مثال کیوں نہ ہوں۔



حواشی

- ۱- صفحہ ۱- مقالات سرستید حصہ سوم
- ۲- صفحہ ۲۵- " حصہ دوم
- ۳- صفحہ ۳۸۲- " حصہ اول
- ۴- صفحہ ۵- " حصہ پنجم
- ۵- صفحہ ۶- " "
- ۶- صفحہ ۸- " "
- ۷- صفحہ ۱۱۴- کلیات نثر حالی - حصہ اول
- ۸- صفحہ ۱۲۷- " "
- ۹- صفحہ ۱۷۱- " حصہ دوم
- ۱۰- صفحہ ۲۰۶ تا ۲۱۱- مقدمہ شعر و شاعری از خواجہ الطاف حسین حالی

کتبہ جدید - لاہور ۱۹۵۳ء

11. "Le Romantisme Anglais", Paul Rosenberg, Librairie Larousse, Paris-VI, 1973, p. 93.

12. p. 96

- ۱۳- صفحہ ۸۷ - اردو غزل از ڈاکٹر یوسف حسین خان
- ۱۴- صفحہ ۱۸۴ - مقدمہ شعر و شاعری از خواجہ اہل ان حسین حالی۔
کتبہ جدید لاہور۔

۱۵- صفحہ ۲۷۰ - کلیات نثر حالی - حصہ اول

۱۶- صفحہ ۳۳۹ - از مضمون بیان حالی - کلیات نثر حالی - جلد اول

۱۷- صفحہ ۱۲۷ - ۱۳۸ - مقالات سرستید - حصہ چہارم

۱۸- صفحہ ۴۱ - کلیات نثر حالی - جلد دوم

۱۹- صفحہ ۱۷۴ " "

۲۰- صفحہ ۱۸۷ " "

۲۱- صفحہ ۱۸۷ - ۱۸۸ " "

۲۲- صفحہ ۱۹۲ " "

۲۳- صفحہ ۱۹۴ " "

۲۴- صفحہ ۳۴۰ " "

۲۵- صفحہ ۲۷۰ - جلد اول

۲۶- صفحہ ۱۸۸ - جلد دوم

۲۷- صفحہ ۷ - دیباچہ "ریوان مالی"۔

کتب خانہ علم و ادب کراچی

۲۸- صفحہ ۱۴۹ - کلیات نثر حالی - جلد اول

۲۹- "جنگ نامہ نعت خان مالی"۔

منشی نول کشور، لکھنؤ ۱۹۲۵ء

۳۰- صفحہ ۱۵۵ - کلیات نثر حالی - جلد اول

- ۳۱- صفحہ ۱۵۹- کلیات نثر حالی جلد اول
- ۳۲- یہ انتباس حال کا ذہنی ارتقاء از ڈاکٹر نظام مصطفیٰ خان سے لیا گیا ہے۔
- ۳۳- صفحہ ۳۳۸- کلیات نثر حالی جلد اول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ تَعَالَى لِيَدْرِيَ الْمُؤْمِنُ مَا لَهُ مِنَ الْعَمَلِ

جلالہ

بسم الله الرحمن الرحيم
 قل هو الله أحد
 الله صمد
 لم يلد ولم يولد
 ولم يكن له كفواً أحد
 الله ذو الجلال والإكرام



ديانوسى الامام

رفع العبد العاصي وأنت الله صفاك العاصي

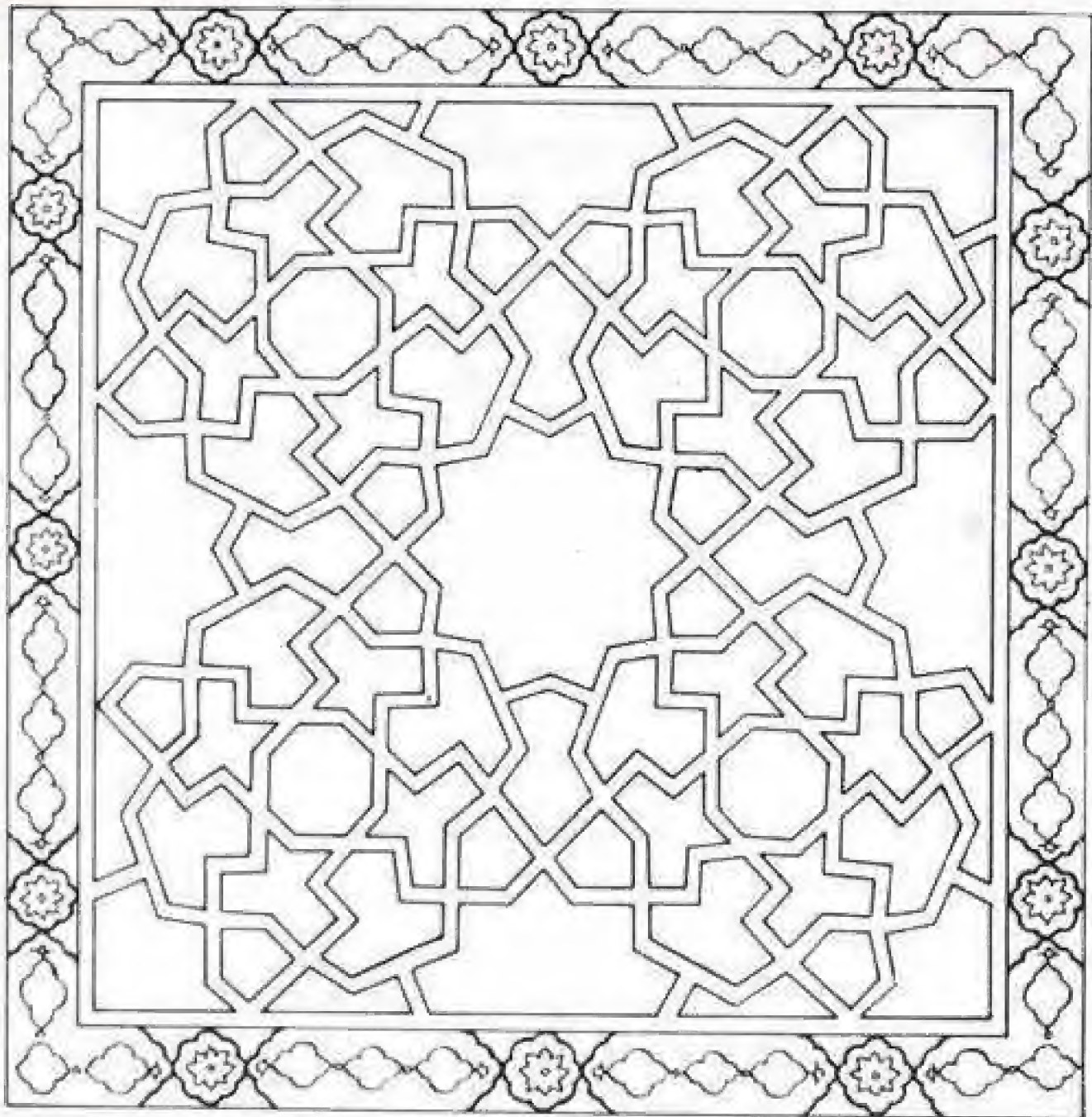
سید و مولیٰ علیہ السلام

من الألفين عذراء الأباريق، تتعلمنا من أسرار الجود والكرم والسخاء

لا اله الا الله محمد بن عبد الله

فیه

و



MOSAIC, MASJID-I JAMI, ISFAHAN, IRAN

مسجد جامع اصفهان - ایران



جامِ نفال
چھوٹے بھائی کے نام ایک خط

محمد ابن الحسن سید

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ اللَّهُ هَذَا مِنْ فَحْشَىٰ ذِكْرِهِمْ

هـ

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لہ
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لہ

وَقَدْ ارْتَفَعَتْ اِلَى عِلِّيِّهِ رَأْسُكَ يَا اَللّٰهُ صَلَوَاتُكَ اَعْلٰى

نسخه و علی محمد الاله آبادی و مجمع کتب سنه ۱۲۸۵

من الأئمة عدا الأباة، تعتبر أسرارهم وراثة لهم وحدهم

الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له السموات والارض

وَيَا زَيْدُ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ



برادر عزیز!

تم نے پوچھا ہے کہ میں نے اپنے تضادات کیسے حل کئے ہیں؟ کبھی بھی رات کو بالارادہ معنی میں آکر آسمان کی دھندوں کا نظارہ کر دو تو دیکھو گے کہ نامعلوم زمانوں اور جہانوں سے لاتعداد ستارے ٹپک نکلتے رہے ہیں۔ شجر و حجر مراقبے میں۔ ماحول پر ایسا سکوت طاری ہے جس پر بقول اقبال تقریر بھی فدا ہو۔ بے شک اللہ تعالیٰ نے سماۃ الدنیا کو چرخوں سے سجایا ہے۔ ایسے میں برسوں کے رکھ در رکھوں میں غوہ جاتے ہیں۔ ایسے میں کون ہو گا جو اپنی ذات اور اس کے تضادات کو کچھ دیر کے لئے بھول نہ جائے۔ میں اکثر سوچتا ہوں:

کیا ہوتا جو گر دوں پہ ستارے نہیں ہوتے

صدیوں کی رفاقت کے اشارے نہیں ہوتے

مجھے آسمان سے جڑا اُنس ہے۔ آسمان اور مہربان میرے لئے ہم قافیہ ہی نہیں ہم معنی بھی ہیں۔ میری آس اسی سے بندھی ہوئی ہے۔ دیکھو جب ہم پہ کوئی پتا تو مٹتی ہے تو یہ سرخوش ہو جانا، اور دوتا ہے جیسے ۴۴-۱۹۴۶ء کے تضادات کے دنوں میں، جیسے سقوطِ رجا کے دن، جیسے سقوطِ کابل کے روز۔ اور جب ہم خوش ہوتے ہیں تو یہ بھی شاداں و زحان نظر آتا ہے۔ مجھے ہر موسمِ ابد ہر دلت کا آسمان اچھا لگتا ہے۔ صبح کا آسمان ہر بار درپیک، شام کا ہویارات کا۔ اپنی خوابگاہ کے سنے ہمیشہ ایسا کمرہ دھونڈتے ہیں جس کی کھڑکی سے آسمان نظر آتا ہے۔

میں جو کچھ دیکھتا ہوں کچھ مجھے اچھا نہیں لگتا

مگر یہ آسمان پر بازوؤں کا تیسرا نالہ کر

سابق مشرقی پاکستان اور حایہ بنگلہ دیش سے زیادہ جتنا جاگتا آسمان میں نے کہیں نہیں دیکھا۔ جری صورت سے رنگ بدلتا رہتا ہے۔ اس کا آسمان میری یادوں کا دکنش حصہ ہے۔ موسلا دھار بارشیں کے جد

جن قتل کے عالم میں گھمڑا رہا تھا کہ چار اطراف سے آفاق کے کنارے بہ گئے ہیں اور نیلا آسمان زمین پر بچھ گیا ہے۔ ایک آسمان کوڑھ کا بھی ہے جو آج میری یادوں سے جھانک رہا ہے۔ اس دن سہ پہر کو وہاں کھل کر بارش ہوئی تھی۔ ہم چند دوست ہٹا بھیل کی سیر کو نکل گئے۔ شام اور صبح کا وقت ماحول کو نرمادیتا ہے۔ دوارے کی شکل میں شام سے کی نرم پہاڑیوں سے گھری ہوئی نیلی جھیل ایسی لگی جیسے وہ کوئی پینے والی رنگ کا بتوریل پیا لہ ہے۔ آسمان نے ڈھانچا لیا ہو۔ شمالی علاقہ جات میں ایک ست پڑا بھیل بھی ہے جو سٹج سمندر سے ہزاروں فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔ ٹیپے ۱۹۸۰ میں اسے دیکھنے کا موقع ملا جیہاں سے آسمان بہت قریب نظر آتا ہے جیسے اچھوڑ کر اسے چھو سکتے ہوں۔ جیل کا سٹج بانی جمید صاف و شفاف اور آسمان کی طرح نیلا ہے۔ مگر ماحول کی تنہائی، سکوت اور پہاڑوں کے دتار کا ایسا اثر تھا کہ مجھ سے زیادہ دیر تک یہاں ٹھہرا نہ گیا۔

نومبر ۱۹۷۱ء میں بابر اور بدر نامی دو ہما زوں پر پاکستانی بحریہ کی ایک جماعت بحیرہ احرار پر واقع ملکوں کے غیر سنگائی دور سے پرگئی تھیں ان دنوں بحریہ کا میشرایات تھا۔ اس زمانے میں بھی غیر سنگائی جماعت کے ساتھ شریک سفر ہونے کا موقع ملا سمندر کے سفر میں آسمان کا ہمہ وقت ساتھ رہتا ہے۔ ساحل جلد ہی آنکھوں سے اڑھل ہو جاتا اور مہنوں اڑھل رہتا ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے حد نظر پر سمندر آسمان سے مل گیا ہو۔ تقریباً ڈیڑھ ماہ کے اس بحری سفر کے دوران میں نے کئی سمندر کے آسمان کو جس جس طرح اس کے مختلف رنگ و روپ میں دیکھا اس کی یاد نہیں جھوٹے گی۔ سمندر اور آسمان کا جی بھر کر نظارہ کرنے کے لئے میں اکثر جہاز کے برج Bridge پر پہنچتا جاتا تھا۔ برج اس اونچی جگہ کو کہتے ہیں جہاں سے کپتان جہاز بانی کے فرائنس انجام دیتا ہے۔ پانی سے سورج کا جلوہ ہوتا اور پانی میں ڈوب جانا سمندر کی چاندنی رات، اندھیری رات میں چپکے ہوئے تارے، ہر منظر ایک نیا دیدہ داستان ہے۔ اندھیری راتوں میں ایسا لگتا تھا کہ ہم ہیں تو کسی، مگر کہاں، معلوم نہیں۔ شاید کسی فریب میں سفر کر رہے ہیں۔ گویا جسم کی قید سے آزاد حواس منہ ہوا کے سمندر میں تیر رہے ہیں۔

یہاں اگر میں پوچھوں کہ آسمان کا ذکر نہیں کر دوں تو یہ کفرانِ نعمت ہوگا۔ اسی خطہ ارض و آسمان نے مجھے حسنِ نظر سے آشنا مافیٰ بخشی ہے۔ سہاوت افواج کی کاویلاہور میں سال بھر کی تربیت کے بعد ملنے میں میرے ہا کا باغیچہ طور پر آنا ز فروری ۱۹۵۲ء میں سی ایم ایٹ پندی کے دفتر سے ہوا۔ اپنی پہلی تقرری پر حاضر ہونے کے لئے رات گیارہ بجے ایک بس بڑھ کر پورے گاؤں میں موٹا ہوا۔ پہلے دبے کے ڈبے کا میں آیا، مسافر تھا۔ ٹرین کے روانہ ہوتے ہی مجھے یہ آئی۔ پھر شاید رات کے تین بج رہے تھے کہ اچانک میری آنکھیں کھل گئیں اور میں جو پرکار دیکھا۔ دیکھتا ہوں کہ چٹائی کسے میں جہری ہوئی ہے اور ایک بڑا سا چاند کھڑکی سے دواڑ کے فاسے پہنچا ہے۔ اسے اندھیری سے باہر آنی پہلی داری درجہ ایک پہنچی ہوئی ہے جس پر جگہ بگڑی مٹی کے چوکور، مدور، مخروطی ٹوٹے پڑے ہیں۔

ستونوں کی طرح کھڑے ہیں۔ جیسے یہ واوی کسی بہت بڑے قدیمی شہر کا کھنڈر ہے۔ ہوا اپنی اذیت اور
موسموں کی آمد و رفت نے یہ بیولے کھڑے کر دیئے ہیں۔ میں نے سوچا شاید انہیں ہی Canyon
کہتے ہیں۔

ٹرینی تیری سے گزرتی ہوئی روشنی اور سائے کے بچھی ہوئی شطرنجی کو قطع کر تی جاتی تھی۔ اسوقت تو
میں یہاں کے حفرانیہ سے قطعی ناگم تھا لیکن اب کہہ سکتا ہوں کہ جہلم کی چھاؤنی گزر چکی تھی اور ہم پوٹھوار کے
علاقے میں داخل ہو چکے تھے۔ جہاں کہنے میں زمین ہموار نہیں۔ موسم، معشوق اور زندگی کا اعتبار نہیں۔ پوٹھوار
سے یہ میری پہلی ملاقات تھی۔ یمنانی، اجنبی راسخوں کا سفر، پچھلی رات کا پرہیز، چاند کی نزدیکی اور چاندنی کا
دور۔ مجھے ایسا لگا کہ کسی آبشار کے نیچے کھڑا ہوں اور چاندنی کی بو چھاڑے دم گھٹا جاتا ہے۔ جس کی ابتدائی
جہان یوا ہوا اس کی ایتھا کیا ہوگی؟ تم سمجھ سکتے ہو: ہر حال پندری اسلام آباد اور اس کے گرد و نواح میں جولائی
سے ستمبر تک زمین پر چمکتی ہوئی گھنی ہریالی ہوتی ہے اور اس زمانہ پر دلفریب رنگارنگی۔ میں ۱۹۷۲-۱۹۷۳ء
کے دوران ویسٹرج راولپنڈی کے جس مکان میں مقیم تھا اس کی بہت سے روشنی کا علاقہ نظر آتا تھا۔ جب بھی
موقع ملتا میں عصر کے بعد چھت پر چلا جاتا اور مغرب کے بری دیویر میں لوثا تھا۔ حسنِ نظرت کا جوتا اثر میرے
دل پر ان دنوں مرتب ہوا اس کی عکاسی کسی رنگ۔ رات نامی اس چھوٹی سی نظم میں ہوئی ہے۔

ہوا بھیگی ہوئے چپ ہیں ستارے

کشادہ لکشاں کا راستہ ہے

جہنا جہن جہن صدا جھینگہ کی برپا

کہ تار سے ریزہ ریزہ گر رہے ہیں

جدا جہل انساؤ گن فکاں میں سے

درتچے قنماتے چاند، چاند

اچانک خواب کی بستی میں جاگے

اور ان پر داڑی گوں ہے آگہین

مری گونگی رنگا ہوں کی حدود کا

زمین پر آسمان کے بیوفری گنبد سے مجھے اپنی دنیا ایک بہت بڑے صدف کی سی نظر آتی ہے۔ اکثر

جی چاہتا ہے کہ کینوسس اور برنس لے کر اس صدف کی تصویر بناؤں جس کی مٹی، پانی اور ہوا میں انسان

سمیت دوسرے نامعداد مخلوق زندگی گزار رہے ہیں۔ مگر تصویر اگر بند صدف کی ہو تو اندر کی رنگارنگی، بولبولی

کیسے پینٹ ہوگی اور کون اسے دیکھ پائے گا۔ اگر صدف کا ڈھکن کھول دیں تو اس کا بیرونی حصہ تصویر میں نہیں آئے گا۔ کیونکہ اس پر اس عالمگیر صدف کی تصویر نہیں بن سکتی مگر یہی کہ ہم صدف میں پھرتے ہوئے موقوف ہیں۔

برادر عزیز !!

فطرت کے ماحول میں تمہیں کہیں تضاد نظر نہیں آئے گا۔ مگر آدمی میں بلاشبہ بڑے تضادات ہیں۔ ایک بنیادی تضاد تو یہی کہ آدمی چاہتا ہے کہ اسے بیک وقت استقامت حاصل ہو اور وہ حرکت میں بھی رہے۔

حرکت تو دیکھو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک توسیعی اور دوسری انزکازی Extensive

and intensive یعنی کھلنے اور بند ہونے والی حرکت۔ جیسے انسان کا دل کہ تواتر کے ساتھ کھلتا اور بند ہوتا رہتا ہے جیسے سمندر کی موجیں کہ سال پر دوڑ کر آتی اور پھر سمندر کے عمق میں لوٹ جاتی ہیں جیسے کائنات سکڑتی اور پھیلتی رہتی ہے۔ پھیلنے اور سکھانے کی اس متواتر حرکت کے ساتھ ہم وقت کی لکیر پر نامعلوم مستقبل کی طرف بڑھتے یا لوٹتے جا رہے ہیں حرکت کے برعکس استقامت یہ ہے کہ ہمارے آج کے حالات اور ماحول کو قیام اور قرار حاصل ہو اور وقت ٹھہر جائے۔ چنانچہ حرکت میں استقامت کی اور استقامت میں حرکت کی نفی ہے مگر ان دونوں کیفیات کو بیک وقت حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

انسان کے تضادات کی بنیاد تب ہی پڑ گئی تھی جب آدم اور حوا نے شیطان کے کہنے میں آ کر دائمی زندگی اور لازوال سلطنت حاصل کرنے کے لئے شجر ممنوعہ کا پھل کھا لیا تھا۔ ان کی آنکھوں کی پٹیاں کھل گئیں تھیں اور انہوں نے ان ناروا خواہشوں کو اپنے ہی ننگے جسموں کی صورت میں اپنے سامنے پایا تھا۔ وہ بہت شرمسار ہوئے تھے اور اپنی ننگی ناتواں غراہشوں کی ستر پوشی چھتھ کے پتوں (مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ) سے کی تھی۔ انہوں نے الہی کی تھی :

ہمارے رب! ہم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا ہے۔ تو اگر ہمیں معاف نہ فرمائے اور رحم پر رحم نہ کھائے تو ہم نقصان اٹھانے والوں میں ہوں گے۔

خدا نے عزوجل نے ان کی توبہ قبول کر لی تھی مگر ان کی اولاد آج بھی دائمی زندگی اور لازوال سلطنت کیلئے مڑ رہی ہے اور نقصان اٹھاتی ہے۔ چنانچہ انسانوں کی کثیر تعداد قرآن کریم کے مطابق اتنا بچ کی رشتہ میں مخلوق کا بھولا ثابت ہوئی ہے جب ایمان کا مرکز اپنی ذات، اپنا قبیلہ، اپنی قومی ریاست ہو تو وہی ماجرہ پیش آتا ہے جس کا اندیشہ ازل کے روز فرشتوں نے ظاہر کیا تھا کہ آدمی نیابت الہی کے اختیارات کا امین اور اس کی

ذمہ داریوں کا متعلق نہیں ہو سکتا۔ وہ زمین پر فساد پھیلانے اور خون بہانے لگا۔ انسان کا ایک تضاد یہ بھی ہے کہ وہ ضعیف ہے اور اس نے بھاری ذمہ داری قبول کر لی ہے۔ یہ تضاد زندگی کا سرخ و سیاہ طرہ و طریقہ اور المیہ بھی ہے۔

ایک شہر جہاں لاکھوں مرد و زن آباد ہوں اور ان میں کا ہر فرد خدائی کا علم بند کرے۔ یہ خاکستری سیارہ جہاں سینکڑوں قومیں بستی ہیں اگر ان میں کی ہر قوم خدائی کے جنون میں مبتلا ہو تو خونریزی اور فساد کے سوا اور کیا حاصل ہوگا۔ سلامتی، توازن اور اعتدال، اعتدالات سے رانی، توحید کے عقیدے، بندگی میں ہے۔ قبیحہ قبیحہ آدمی آدمی کی خدائی میں نہیں۔ سورہ البقرہ کے مطابق خدا کے بندوں کی زندگی ایمان، ایثار اور عمل کی ایک تلک کھائی ہے جس میں وہ بے خطر و دھرتے ہیں۔ وہ غلاموں کو طوقِ غلامی سے آزاد کرتے، بھوکوں، پیاسوں اور خاک نشینوں مسکینوں کو کھانا کھلاتے ہیں اور ایک دوسرے کو صبر اور رحمت کی تلقین کرتے ہیں۔

ایک ایسا شخص جس کا ذاتِ باری تعالیٰ پہلے ایمان نہیں تو اس کا ایمان اپنی ذات پر ہوگا۔ یعنی:

یہ جسم زار و ناتواں
یہ محورِ کشت و رقصِ زندگی

یہی تو ہے۔

یہ بھی نہیں تو اس کا ایمان اپنی گردہ بندی، اپنے قبیحہ، اپنی قوم یا قومی ریاست پر ہوگا۔ آدمی کا ایمان اپنی ذات پر زیادہ درجہ تک قائم نہیں رہتا جیسا کہ مرزا اباس یگانہ چنگیزی نے ذاتی تجربے سے دریافت کیا ہے۔

خدا بنے تھے یگانہ مگر بن نہ گیا

جب ہم اپنے ارد گرد بہت سے دوسرے لوگوں کو پھیلتے پھرتے دیکھتے ہیں تو اپنے اوپر سے ایمان ڈول جاتا ہے۔ آدمی کا اصل تضاد وہ دوسرا آدمی ہے جو اسے اپنے سامنے سے آتا ہو نظر آتا ہے۔ یہ دونوں سر آئے سامنے ہوں گے تو کیا معاملہ پیش آئے گا۔ کون کس کی تہیز کرے گا کسے استعمال کرے گا۔ تعاون کرے گا یا تصادم کرے گا۔ تعاون ہو جائے تو کس عنوان سے علی البیروا لدینوسی یا علی الاثم والنعدوان آدمی نے فطرت کو سن کر کیا ہے مگر آدمی خود بھی فطرت کا حصہ ہے۔ جب تک آدمی آدمی کو سخر نہ کر لے فطرت کی تہیز مکمل نہیں ہوگی۔ چنانچہ آج کے انسان نے ایک سماجی سمجھوتے

Social Contract

کے تحت خود کو اپنی قومی ریاست کے حوالے کر دیا ہے۔ یہ لادین قومی ریاست ہے اب اس کا معبود ہے۔ یہ اسے مدد سے مدد تک تحفظ دیتی اور روزی ہم پہنچاتی ہے۔ زمین پر ان جغرافیائی، نسلی، انسانی، لادین، قومی ریاستوں کی تعداد اس وقت تک جگہ ایک سو ساٹھ ہے اور یہ آپس میں متصادم ہیں۔ یہ قومی ریاستیں ارتکازِ قوت

کا ہم میں جیتی ہوئی ہیں۔ یہ ایک دوسرے کو بڑا چھوٹا اور مستحقو شیطان کہتی ہیں۔ یہی ایک دوسرے کو بدی کا سامراج Evil Empire کہتی ہیں۔ انہوں نے اپنے شہریوں کو مسخر کر لیا ہے اور یہی ریاستیں انسانی حقوق کے ڈنکے بھی پیٹتی ہیں۔ یہ قومی ریاستیں بزمِ خویش ارتقائی سفر پر سواں ہیں۔ ان کی منزل ابدی زندگی اور لذتِ وال سلطنت ہے۔ یہ بھی یاد رکھو کہ ایک نسل کے بعد دوسری اپنے طور پر ان سر نو زندگی کے تجربے سے گزرتی ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ آردرگاں رفتگاں کے تجربے سے سبق لیں۔ چنانچہ تازہ واردان میں سے ہر فرد ہر قوم کو بہت نجل اور خوار ہونے کے بعد اپنے وقت پر معام ہو گا کہ وہ غلام اور جمل کے مسافر ہیں۔

برک ایل کے مطابق شعور کی بیداری انسانی تاریخ کا نقطہ آغاز ہے۔ آدمی خود آگاہ ہوا تو فطرت سے کٹ کر اس پر کام کرنے لگا۔ فطرت پر عمل کرنے کے لئے آدمی کا اختیار ہونا ضروری ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی جماعت بندی کرے کہ ایک چٹا بھاڑ نہیں جھونک سکتا۔ باختیار ہونا فرد کی آزادی اور اس کے ذاتی تحفظ سے مشروط ہے۔ جبکہ جماعت بندی میں فرد کو تحفظ تو حاصل ہوتا ہے مگر اس کی آزادی پر پیر سے لگ جاتے ہیں۔ یہ وہ تضاد ہے جو آج ہماری جان کا آزار بن چکا ہے۔ بیسویں صدی میں ہم نے ریاستی تنظیم کی بنی بگڑتی ہوئی کیا کیا شکایں نہیں دیکھیں۔ ایک اینگلو ایکسن جمہوریت تھی جس نے دنیا کے وسیع وسیع علاقے پر سوار قائم کر لیا تھا۔ اس مسلم کو توڑنے کے لئے نسلیت۔ آئی اور مزدوروں کی آمریت نے مراٹھا یا پھر یہ دونوں ر پڑے اور اس کے نتیجے میں چھوٹی چھوٹی نیکڑوں قومی ریاستوں کے ساتھ دو بڑی بالادست ممبرانہ دولت سوشلسٹ ریاستیں وجود میں آئیں۔ ان فلاحی قومی ریاستوں کا نظم و نسق سیاسی ادنائی اور معاشی شعبوں میں ہی نہیں مگر شہریوں کی معاشرتی اور ذاتی زندگی میں بھی دخل ہو گیا ہے۔ اس نتیجے S. Leathes جدید کیمبرج تاریخ میں اس کی توضیح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

شعوری عمل کے ذریعے سماجی اصلاح کے امکان پر ایمان بونپتی ذہن کی۔ رن مرب۔ اس امر نے اس عقیدے کو پس پشت ڈال دیا ہے کہ آزادی ہماری بات و سندہ ہے۔ ان دنوں سماجی اصلاح کے نظریہ کی تردید اتنی ہی اہم اور اسی قدر کمالات کی حامل ہے جتنا فرانس۔ یہی انقلا کے زمانے میں انسانی حقوق کا عقیدہ تھا۔

اب جبکہ فرد کی آزادی پر پیر سے لگ گئے ہیں آئندہ نائن بنی اپنی کتاب ایکیسر موٹر کا تصور مذہب میں کہتے ہیں:

ان حالات میں اتنی پیش بینی کی جا سکتی ہے کہ عالمی تاریخ کے آئندہ باب میں بنی نوع

انسان اپنی بیشتر سیاسی، اقتصادی اور شاید خانگی آزادیوں کے نقصان کی تلافی روحانی
آزادی کے مد میں سراہہ لگا کر دھونڈے گی اور راباب اقتدار ایک ایسے زمانے میں جب
مذہب و سیاست بے ضرر نظر آنے لگا ہے جیسا تین سو سال پہلے مکنولوجی تھا، اپنی رعیت کے
اس رہبان کو رواداری سے دیکھیں گے۔

روزانہ بدلتے ہوئے مکنولوجیکل ماحول کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کے لئے جو سماجی اصلاح اوپر سے نافذ
ہوتی رہتی ہے اس کی کشن سے بچنے کے لئے میں نے بھی ٹائٹل کے معنورے سے اپنے لئے بے ضرر شاعری اور
اس سے جی زیادہ بے ضرر مذہب میں پناہ ڈھونڈ لی ہے۔ دن بھر کی تنگست درخت کے بعد شاعری اور مذہب
اسی سے میری حیثیت عرفی بحال ہوتی ہے۔ چنانچہ دنیا کے ہرے چرے بازار سے جہاں انواع و اقسام کی چیزیں مل
رہی ہیں، میں نے اپنے لئے شاعری اور بندگی کا انتخاب کر لیا ہے۔ شاعری کا پیلا ڈھنسی ہے۔ یہ مہر ردی
یگانگت، بھائی چارے اور محبت کی زبان ہے۔

دردِ دل کے واسطے پیدا کیا انسان کو

درمطاعت کیلئے کچھ کم نہ تھے کروبیوں

دردِ دل کے اس سمندر سے جو میں برابر اد پر اٹھنے کی کوشش کرتی رہتی ہیں۔ یہ اس کٹ کش کے
سبب سے ہے جس کا مرکز اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ صعود کرنے کی اس کوشش کا نام شاعری ہے۔ اسی کوشش
بکے ہواب میں دین کے غودی آہنار سے آسمانی فیوض زمین پر برستے ہیں اور بے چین دہوں کو سکون بخشتے ہیں۔
شاعری اور مذہب رحمت، باری کا وہ انقی اور غودی آئینہ ہے جو کائنات کو صورت اور معنویت عطا کرتا ہے۔ یہ وہ
نقشہ ہے جس میں ایک عام آدمی اپنی خلوت و جلوت میں فرشتوں کو عرش سے جڑا ہوا دیکھتا ہے۔ یہ وہ نقشہ
ہے جو اسے زندگی گزارنے کا وسیلہ بتاتا ہے۔ یہ نقشہ اگر تم آدمی کی زندگی سے نکال دو تو وہ بے دم ہو کر ایسے
خارے کی طرح زمین پر گر پڑے گا جس سے ہوا نکل گئی ہو۔

میتھیو آرنلڈ انگلینڈ کے انیسویں صدی کے ممتاز شاعر اور تنقید نگار نے کہا ہے:

ہمارے مذہب کا مقبوض ترین حصہ اس کا شعری حصہ ہے۔

انہیں پہلا کنا چائے تھا کہ ہماری شاعری کا اہم ترین حصہ وہ ہے جو عرش اور فرش کے رشتے کے حوال
کو تلبہ یعنی کلمہ توحید کی تفسیر بیان کرتا ہے۔ شیخ شرن الدین بیکلی مکتوباتِ صدی میں ایک جگہ فرماتے ہیں کہ
توحید کائنات کی جڑ پر ہے۔ بدلتا رہتا ہے اور شاعری اس تجرید کی زبان ہے۔ جو شاعری تفسیرِ توحید کے
ذیل میں نہیں آتی وہ میری دانست میں ملامتِ مذہبی، خارشِ زندہ اور آتشِ بیاہ ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اے بنی نوع انسان! ڈرو اپنے رب سے جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا پیدا کیا اور ان دونوں سے بہت سے مرد و عورت دنیا میں پھیلا دیئے۔ اور ڈرو اللہ سے جس کے نام پر تم ایک دوسرے سے اپنے حق مانگتے ہو اور قرابت داری کا خیال رکھو۔ بے شک اللہ تم پر نگران ہے۔

(۱:۴)

سورہ النساء کی یہ آیت نکاح کے خبطے میں پڑھی جاتی ہے۔ ذات باری تعالیٰ زندگی اور مہر و محبت کا سرچشمہ ہے۔ ہم ایک دوسرے کو محبت، مودت اور مروت کیلئے اللہ کا واسطہ دیتے ہیں۔ سائل دست سوال دراز کرتے ہوئے کہتے ہیں:

اللہ کے نام پر دے باہا!

اسی نام کے حوالے سے ہم ایک دوسرے سے رجم کی درخواست کرتے ہیں۔ یہی نام اہل باہمی رشتہ ہے۔ اسی نام سے ہمارے تمام شب و روز آپس میں بندھے ہوئے ہیں۔ پیدائش سے آج تک کے شب و روز۔ اسی نام پر ہماری شکل و بنی ہیں اور اسی سے ہمارا اجتماعی تسلسل قائم ہے۔

حیثیت عرفی

آدمی کیا ہے؟

وقت اور مقام میں پڑی ہوئی ایک گرہ جو حرکت میں ہو۔ شعور کے ناخن سے یہ گرہ کچھ ڈھیلی کر لینی چاہیے تاکہ سانس لینے میں آسانی رہے۔ سفر میں لوگ عموماً پیٹی ڈھیلی کر لیتے ہیں۔ پابندیوں میں آزادی اسی فراخی کو کہتے ہیں۔ تم کو گے گرہ کشافی تدبیر نامہ معلوم! مگر یہ تدبیر کی نہیں محض سوچ کی بات ہے، حوصلے کی بات ہے۔ زندگی گزارنے کے لئے تدبیر سے زیادہ حوصلے کی ضرورت ہوتی ہے۔

نے سکائی لڑک کے متعلق لکھا ہے کہ یہ پرندہ اپنی نغمہ ریز پرواز میں جب آسمان کی اونچائیوں پر پہنچتا ہے تو وہاں بھی اس کا رشتہ زمین پر اپنے آشیانے سے استوار رہتا ہے۔ شاعر نے ان دونوں مقامات کو اُنس کے زمینی اور آسمانی نکتے

Kindred points of Heaven and Home

کہا ہے۔ شاہی جی ایک اڑان ہے۔ آزادی کا ایک وسیلہ ہے۔ آزادی شاید اپنی ذات کے بدائع کا نام ہے جسے محسوس مولائی کو قید و بند میں بھی آزادی حاصل تھی۔ مگر یہ سامانِ سفر کا خانہ انھاری کا مگر حسرتِ روز سے سے ہوتے تھے اور بچی کی مشقت کے مانند مشقی سخن جاری رہتا تھا۔

آزادی کے بارے میں اقبال نے کہا ہے : —

مسنو بر باغ میں آزاد بھی ہے پاہ گل بھی ہے
 ایک دن میں سوچ رہا تھا کہ بھلا کس طرح صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے اور پاہ گل بھی ہے کہ اتنے میں جناب
 منظر حسین رزمی آگئے۔ رزمی صاحب وزارت تعلیم میں معاون مشیر تعلیم ہیں۔ ان سے پوچھا تو کہنے لگے :
 ”مسنوبر، مرو جیسا ایک کنواں درخت ہے۔ زمین میں اسی کی جڑیں گڑی ہیں اور وہ آسمان
 سے بکھلا رہتا ہے۔ اس میں استقامت بھی ہے اور سرفرازی بھی۔ جانتے ہیں، مسنوبر کا جو استعارہ
 اردو شاعری میں مستعمل ہے وہی چینی شاعری میں بھی ہے۔ میں نے ماؤزے تنگ کی چینی نظموں
 کا اردو ترجمہ کیا ہے۔ ماؤزے ایک نظم اپنی پتی بیوی مرحومہ کی یاد میں لکھی ہے۔ اس نظم میں انہوں نے اپنی
 اہلیہ کو صنوبر سے تشبیہ دی ہے۔ نظم کا پندرہ مصرعے ہیں۔ تم نے اپنا سرو میں نے بھی صنوبر کو
 دیا۔ اسی مصرعے میں وہ اپنی ایک خاتون دوست سے مخاطب ہیں جن کے شوہر کا انتقال اسی
 سال ہوا تھا۔

چنانچہ مرگئی لارک کی طرح مسنوبر کا بھی عکس اور فرشتے کے دو مقامات اُنس سے رابطہ رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے
 سورہ الزمر میں نیک بات کی مثال ایک ایسے تجر طیبہ سے دی ہے جس کی جڑیں زمین میں ثبت اور شاخیں آسمان
 کو پہنچتی ہیں۔

چڑیئے اور درخت کی بات ہوئی۔ اب پھولوں کی سنو۔ میرا ایک شعر ہے : —

زمزمہ سنج میں طیور گل

رنگ پر دانہ ہے ترانہ ہے

یعنی پھول کی چڑیا گارہی ہے۔ رنگ اس کی اذان اور اس کا ترانہ ہے۔ پھول سے آتی ہوئی خوشبو کو
 بھی ترانہ کہہ سکتے ہیں جیسے پھول کے لئے ان کا رنگ، ان کی خوشبو، طیور کے لئے پر دانہ، درختوں کے لئے قامت اور
 انسانیت آزادی اور ابلاغ کے وسیع ہیں ویسے ہی انسانوں کے لئے شاعری اور مذہب ہیں۔

میری ۱۹۵۴ء کی نظم ”بقا“ شاید تمہیں یاد ہو۔ یہ ”جوئے نشہ“ میں شامل ہے۔ اس کی مندرجہ ذیل

سطریں دیکھو :

یہاں وہاں جو مچھلتے ہیں بے

تران کے واسطے نہیں

یہ امتیازِ ماد تو

کہ امتیازِ مادی تو میں قید و بندِ ذات ہے
کہ ذات بے ثبات ہے
ایسرِ حادثات ہے
ہمارے درد کی دوا سپردگی بے خودی
سپردگی بخود ہی ثبات ہے بنات ہے
خدا کا اس پہ آ ہے

ایک غزل میں یہ شعر آئے ہیں۔

صبا پر آبِ رواں ہوں میں کیوں آبِ نہیں
نہ شراب کا ہوں موجبِ شرابِ نہیں

آدمی اپنی نفی کر کے ہی مطلقِ سچائی سے رشتہ جوڑ سکتا ہے۔

صاحبِ نظر ہوا ہے تو اپنی نفی بھی کر

چنانچہ میرے تصافاتِ روح کی اس پکار میں حل ہو گئے ہیں جسے شاعری کہتے ہیں۔ اس بعد سے میں جذبِ برکات
میں جسے بندگی کہتے ہیں۔

پانی پر اُس کی روانی کے جوش سے جو بیسے سے بن جاتے ہیں آدمی کی زندگی ویسی ہی کوئی چیز ہے۔ ان شفاف
بلندوں کے آر پار دیکھا جاسکتا ہے۔ اس بلبلے کے اندر سے نیلا آسمان اور آسمان پر چمکتا ہوا سورج صاف نظر آتے
ہیں۔ اس شفاف بلبلے کے اندر سے تم سیاہ رات میں چٹکے ہوئے آ رہے ہیں دیکھ کئے ہو۔ آدمی کو بھی بلبلے کے
آبی گنبد کی طرح صاف اور شفاف ہونا چاہیے تاکہ اسے گنبد کے باہر کی جہلی ہوئی کائنات نظر آتی رہے۔

مگر گدے پانی کا بلبلہ کثیف ہوتا ہے۔ مغربی تہذیب کا پانی بت گدے ہے۔ چنانچہ ماحول کی کثافت کا رونا
لوگ عام طور پر روتے رہتے ہیں یہ گدے پانی اب تک دنیا پر پھیل گیا ہے۔ اس پر اب جو بلبلے چلتے ہیں وہ
سب کثیف ہوتے ہیں۔ یہ کثیف بلبلے یہ مادہ پرست لوگ اپنی ذات کی کثافت کو قوموں کی کثافت بدلتے ہیں
وہ اپنے اندر سے آسمان کو نہیں دیکھ سکتے۔ اس ضمن میں کافی ایشن صاحب

Gai Eaton

میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

King of the Castle

کتاب "قلعہ کا بادشاہ"

کچھ لوگ اس بلبلے کو ہی سب کچھ جانتے ہیں اور ان کا کرتے ہیں کہ اس کے بونے سے

گنبد کے باہر بھی کسی حقیقت کا وجود ہے۔

گمشاؤں کے جنگل گھسنے ہو گئے ہیں

کھلے آسمان تک، مکی دھوپ تک

راہ جاتی نہیں ہے
تو اب کیا کریں ہم!

آزادی اور روحانی ارتقاء کے موضوع پر چرچہ ڈباغ نے ایک بڑی دلچسپ اور اثر انگیز علامتی کہانی جو ناخن کی انگشتن نامی ایک کاکل کی کہانی ہے۔ کاکل آبی پرندے ہیں۔ سمندر کے کنارے ٹھکانہ رکھتے ہیں اور پھیلیاں پھیلیاں پرنے والی کشتیوں پر منہ لاتے ہوئے عام طور پر نظر آتے ہیں۔ صبح صبح، جہنڈ کے جہنڈ ہوا میں اٹھتے اور پانی پر گر کر فیلپوں کا شکار کرتے ہیں۔ خوراک کے لئے ان کی آپس میں جھگڑم ہیل اور لوٹ کھسوٹ بھی بہت ہوتی ہے۔ یہ تیز اور اونچے اڑنے والے پرندے نہیں۔ مگر جو ناخن ہام سی کاکل نہیں تھا۔ وہ تو لاکھوں میں ایک اپنی نوعیت کا واحد سی گل تھا۔ ماہی گیری کشتیوں سے چپقلی ہوئی فیلپوں، باسی روٹی کے ٹکڑوں، اس رزق سے جس سے پرواز میں کوتاہی آتی ہو، اسے کوئی رنہت نہیں تھی۔ وہ اڑنا اور اڑتے ہی رہنا چاہتا تھا۔ وہ دیکھنا چاہتا تھا کہ اڑان کی حد کیا ہیں۔ آزاد کی کار سیاتھا۔

ایک پرواز بال و پر سے پرے

بال و پر ہی تو قید خانہ ہے

کم عمر جو ناخن کو ایک دن اس کی ماں نے ڈکا:

”تم سے جہنڈ کے اور سی گلوں کی طرح کیوں نہیں رہا جاتا۔ ایسے زالے کیا ہو؟ کھاتے کیوں نہیں؟ دیکھتے نہیں سوکھ کر بڑی چڑا رہ گئے ہو؟“

باپ نے تنبیہ کی: ”دیکھو جو ناخن۔ مرد یوں کے دن دور نہیں۔ کشتیاں خال خال رہ جائیں گی۔ بالائی سطح کی پھیلیاں گہرے پھیلنے میں اتر جائیں گی۔ تمہیں یہ کھنڈ ہے تو یہ سیکھو کہ خوراک کیسے حاصل کی جاتی ہے۔ پرواز کے کیا کہنے مگر ہوا میں اڑان یا پسلاؤ کو تم کھا نہیں سکتے۔ رمت ہو کہ تمہاری اڑان بس اس لئے ہے کہ تم خوراک حاصل کر سکو۔“

کم عمر جو ناخن پر رنہت بھری نصیحتیں کا رگڑ رہا تھا۔ وہ کھانے پینے سے بے نیاز۔ اونچی اڑان تیز سے تیز پرواز اندھیری راستہ میں اڑنے، ہوا میں غوطہ خوری، فضا بازیوں کا کہنے اور ہوا میں پھسلنے Glide کی اپنی مدد پر بھول کر مشق کرتا رہا۔ یہاں تک کہ اس نے وہ تمام حیرت انگیز تھوڑی سی جوشی گل کی پرواز پرستارہ سے یہ سب سیکھ لیا۔ یہ باتیں سی گل کے حلقے میں اس پرستارہ تھیں۔ چنانچہ اسے پاداش میں حلقہ ہد کر دیا گیا اور جو ناخن نے سال در سال ہزاروں میں بسا کر دیا۔ یہاں سے اپنی تنہائی کا نہیں مگر اس کا عشق کہ اس کے ساتھ رہے اسے شوکت پرواز

سے انکار کر دیا تھا جو ان کی منظر تھی، اور انھیں کھول کر دیکھنے کے روادار نہیں تھے۔

یہاں سے جو نائن کی نئی زندگی شروع ہوئی جس میں آزادی کی سرمدیں مرحلہ وار کھلتی چلی گئیں۔ بال و بر سے آزادی ملی۔ مقام اور وقت کی بندشیں ٹوٹ کر رہ گئیں۔ یہاں تک کہ وہ محبت کی آزاد اور بے کنار دنیا میں پہنچ گیا اسی دنیا جسے زوال نہیں۔ ایک ایسی زندگی اسے مل گئی جو سود و زیاں کے حوالوں سے عاری تھی۔ اسے شعور کی پرواز کہیں گے۔ وہ پیرا کی جس کے متعلق اقبال نے کہا ہے:

ہمت کو شناسداری مبارک

پیدا نہیں بحر کا کنارہ

زندگی کیا ہے۔ مگر ایک فریضہ۔ جو نائن کے شعور پر واز اور احساسِ فرض کے حوالے سے مجھے پینگوئن کی پیرا کی یاد آتی ہے۔ پینگوئن کو بھی آبی پرندہ ہی کہتے ہیں مگر یہ اونٹنیوں سے۔ البتہ سمندر کی پھری ہوئی موجوں میں بہ آسانی تیرتا ہے۔ یہ وہ پرندہ ہے جو خشکی پر آدمی کی طرح دو پاؤں پر چلتا ہے۔ سمندر میں دیکھنے تو یوں لگتا ہے مولوی صاحبان سفید کرتی پر کالی عبا ڈالے صنفِ بعف کھڑے ہیں۔ جنوبی منطقہ Southren Hemisphere میں غیسر آباد جزیروں کے سنان ساحلوں پر اس کی بستیاں آباد ہیں۔ برفانی بارش اور کاشت ہوئی ہول کے جنوں میں مادہ پینگوئن کھڑے کھڑے دو پہیوں پر انڈے رکھ کر انہیں اپنے بادل سے سیتی ہے کیونکہ زندگی ایک محبت جہاز فریضہ ہے۔ پیڑوں کی ہری شاخ ہے کانٹوں سے بھری ہے۔ زندگی میں تضاد تب پیدا ہوتا ہے جب ہم اسے فریضہ نہیں اپنے تن و توشش کی پرورش کا دورانیہ سمجھتے ہیں۔ سی گل یا پینگوئن سے سیتی لینے میں ہمیں کوئی عار نہیں ہونا چاہئے کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

”اور نہیں کوئی زمین میں چلنے والا اور نہ کوئی پرندہ کہ اپنے پیچوں پر اڑتا ہے مگر تم جیسی امتیں۔“

(۲۸:۷)

زندگی ایک دورانیہ ہے جس میں وقت کا خلا ہے۔ ایسا خلا جسے ہم اپنی ولہیز سے اتنی تک چھپا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں جسے ہم اپنی خلوت، اپنی داخلی زندگی میں محسوس کرتے ہیں۔ اس خلا کو کیسے پانا جائے؟ ڈرتے ہیں کہ جہاں ہی لیتا ہوا وقت ہمیں نکل نہ جائے۔ کیا ہم اس خلا کو افزائشِ نسل، تیز رفتاری، بلند و بالا غارتوں، ہستیوں، زیادہ پیداوار اور اسرار سے بھر سکتے ہیں؟ آدمی کو خالی جگہوں کو بھر دینے کا ہوکا ہے۔ تیاروں کا، خواہش تھی کہ اس خلا کو وہ اپنے خزانے کی گنجینوں سے بھر دے۔ خزانے کی گنجینوں سے تو نہیں البتہ ہم اپنی عمر کی سیر کو حریف آگاہی سے متور کہہ سکتے ہیں۔ زندگی، ارتقاء، شعور کا سفر ہے۔ اللہ اگر تو نین دے تو ہم اسے کامیاب واپسی کا سفر بھی کہہ سکتے ہیں۔

انسان ایک ایسا آئینہ ہے جسے معلوم ہے کہ وہ آئینہ ہے۔ جو یہ بھی جانتا ہے کہ آئینے میں کون محو آرائش ہے۔ مگر اس حسرت بے پردہ کو آدمی دیکھ نہیں سکتا جیسے ایک جزدلپنے لگی کو نہیں دیکھ سکتا۔
 تڑپتے ہیں مرے سینے میں جلوسے
 مگر آئینہ دیدہ ورنہ نہیں ہے

دیکھنا خود ہی سے ممکن ہے اور اس کی محرک اپنی محبت ہے۔ چنانچہ دیکھنے کا عمل یعنی نگاہی اس کے ساتھ خاص ہے جو مخلوقات کو عدم سے وجود و نمود میں لاتا ہے۔ ان جاننے کی کوشش جانکاری کے مدارج طے کرنا مخلوق کا کام ہے۔ کائنات نمود کی حالت ہے جو ہر دم مضطرب اور متغیر رہتی ہے۔ اس میں اگر مخلوقات ایک دوسرے یا خود کو دیکھنے لگ جائیں تو بس دیکھتی ہی رہ جائیں گی اور کچھ سمجھ نہ پائیں گی۔

بہت موجوں پہ موجیں ٹوٹتی ہیں

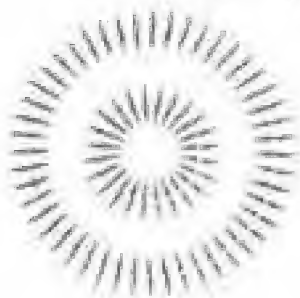
مگر اکہ دیکھ کر کس نے جانا

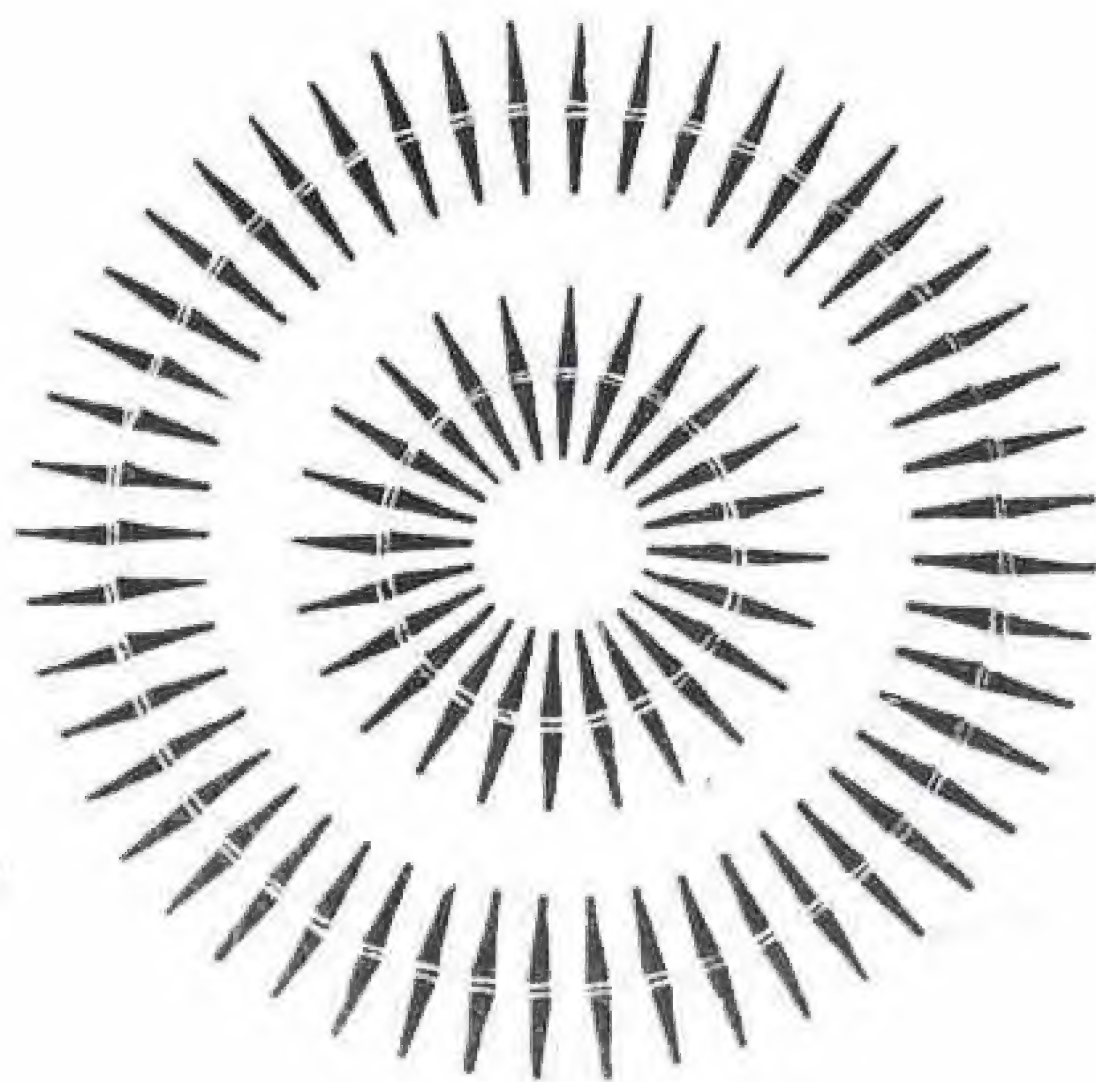
دیکھنے کے لئے تمہیں انتشار پیدا کرنا ہوگا۔ چیزوں کو بھینسا ہوگا۔ خود اپنے کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا ہوگا۔ مگر جاننے کے لئے ان اجزاء کو سمیٹنا ایک وحدت میں باندھنا ہوگا۔

تم دور میں یا خورد میں سے جسم یا مادہ کے اندر کی دنیا ہی دیکھ سکتے ہو۔ ہوا کی ایک بوند کو خورد میں کے شیشے پر پسپا کر دیکھو تو وہ کرہ ارض کا نقشہ نظر آئے گا۔ اس میں دریا، پہاڑ، سمندر، اچاند اور ستارے نظر آئیں گے۔ مادی دنیا ایک جھول بھلتیاں ایک سرنگ ہے جس سے باہر نکلنے کا راستہ دور میں یا خورد میں نہیں دکھا سکتے۔

اگر کسی پیدائشی نابینا کو آنکھیں عطا ہو جائیں تو اسے دنیا کو ڈسے کہا دسے بھری ہوئی نظر آئے گی۔ اسی کی آنکھیں بند ہیں تو وہ اپنے ماحول کا کھی جھڑک تجریدی منظر دیکھتا ہے۔ آنکھیں مل گئیں تو اسے ذرا زمین، زن کے وہ امتیازات نظر آنے لگیں گے جو ہمارے تضادات کا سبب ہیں۔

دیکھنا کوئی معنویت کوئی اصلیت نہیں رکھتا۔ البتہ اسے جاننے کے درجے پر پہنچنے کے لئے بڑی احتیاط کے ساتھ ایک کمزور سے زینے کے طور پر اسے استعمال کرنا چاہئے۔ اگر جان گئے تو پایا اور پایا تو تضادات کو ہو گئے آدمی سے بہت متودرخت، دریا اور پہاڑ ہیں کہ انہیں دیکھ کر آنکھوں میں حیرانی، دل میں گمبیرا پیدا ہوتی ہے۔ حقیقت کی تھوڑی بہت جانکاری حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر تم غور سیدہ لوگوں کو دیکھو گے تو خدا کی پہچان حاصل ہوگی۔ خدا کو پہچانی ہوا اسے کہتے ہیں جو دیکھنے سے گزر کر جاننے کے درجے پر پہنچ گیا ہو۔

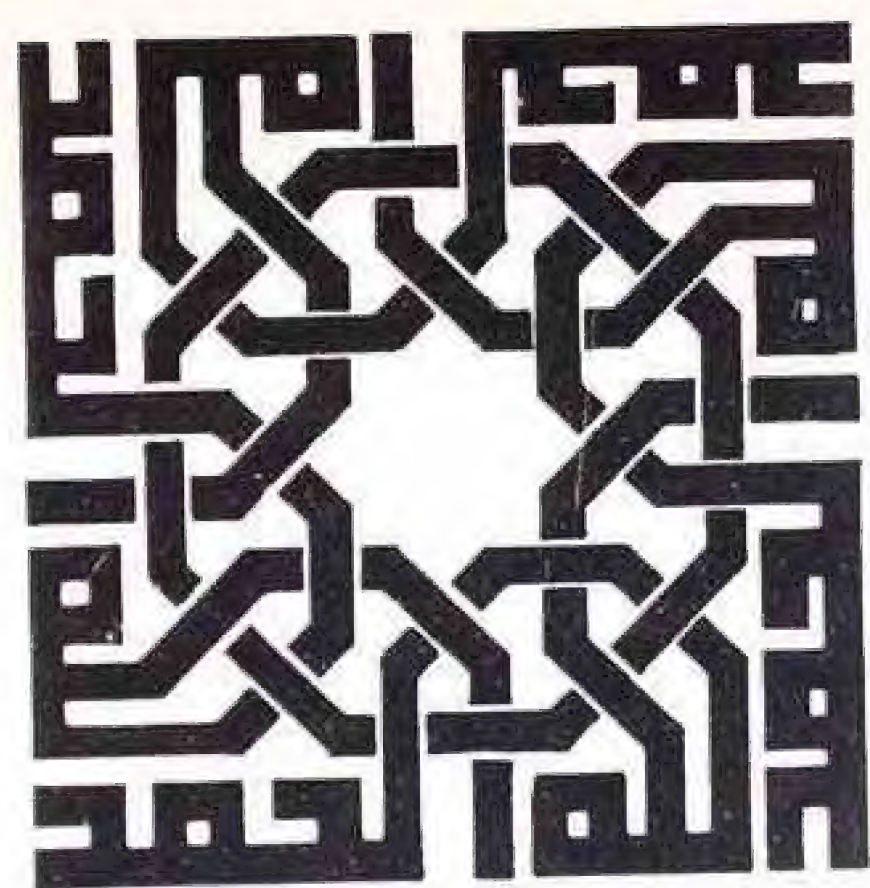






یادداشت

سراج منیر





عزیزو! خدا مجھے اپنے حفظ و امان میں رکھے۔ میں شروع میں ہی ایک بات تمہیں بتا دوں، مبادا تم تمہو کو اس شخص کو داستان طرازی کی سوجھی بے ادبیہ افسانہ نویسی کا ذوق رکھتا ہے۔ مجھے داستان طرازی کا کوئی شوق نہیں ہیں اس کو ان ادنیٰ فنون میں سے جانتا ہوں جنہیں اختیار کرنا اسٹارٹ کا شیوہ نہیں۔ چونکہ فقیر کا تعلق ایک ایسے خاندان سے ہے جو نسب میں اعلیٰ اور نجابت میں ممتاز ہے اس لئے اس فن کی طرف طبیعت چنداں ملتفت نہیں ہے مبادا اگر ملتفت ہو جی تو اس ذوق کو پیدا کرنا میرے لئے ممکن نہ ہوگا اس لئے ایک عرصے سے میں نہیں جان کہ یہ عرصہ قصور ہے یا بہت زیادہ، یہ فقیر عارضہ نسیان میں مبتلا ہے۔ افسانہ طرازی قوی حافظہ چاہتی ہے اور بات سے بات کو جوڑنے کا ڈھب مانگتی ہے۔ یہاں اتنا رابطہ خاطر بھی فراہم نہیں کہ معمولی بات، مرید و طریقے سے بیان کر سکوں۔ یہ عرصہ علاج میں بھی خارج ہے۔ امرا و اقربا کا پتہ نہیں کہ وہ کسی جیب کا ذوق سے رجوع کریں اور اس عارضہ مہو نہ کا علاج کرائیں، خود اپنا یہ عالم ہے کہ جن اہلئے میں جمع کرنا موروہ سب اول درجے کے معانی اور بے تیر ہیں۔ نفی نہیں دیکھنی نہیں آتی، قادر و رست کی رنگت سے طبیعت کا اندازہ نہیں کر پاتے اور احوال پوچھتے ہیں تاہم ان کا قصہ کہیں۔ اور احوال کی درجہ کا یہ عالم ہے کہ درمروں کے واقعات خود پر بیٹے ہوئے کسی سے کہتے ہیں اور بے واقعات بلکہ حادثات تک یاد نہیں رہتے۔ چنانچہ اہلکار میں اپنا حال تہات کی بجائے نوٹروں اسکندریہ نامی، قراویا، جاسینو اور ابن رشد اور ان تمام لوگوں کے واقعات، جن کے نام مجھے بول گئے ہیں اپنی سرخ جہات کے سر پر سنا دیتا ہوں یا پھر ایسا بولے کہ بددیانت موزوں نے میری ہنگامہ خبر زندگی کے واقعات، جمع افکار و کرام میں ان لوگوں کے نام سے منسوب کر دیئے ہیں۔ قصہ کو تاہم یہ کہ کچھ پر گندہ یہ رنگی ہے۔ میں نے جو کچھ پڑھا لکھا ہے وہ سب کا سب مجھے لفظ بہ لفظ یاد ہے لیکن مجھے اب یہ یاد نہیں کہ ان میں سے کتنے واقعات میری جانب ہاتھوں پر بیٹے درجہ کے ہوتے کا تعلق دیگر مشاہیر عالم سے ہے۔ میں یہ اتنی سی بات ہے جس کا علاج اہلکار کرنے سے قاصر ہیں اور جس سے تقویت دینے کے رفع جنون کی دوا ہوتے ہیں۔

پچھلے دنوں غالباً ایک ہفتہ یا پانچ ماہ قبل ایک سال میں ایک بار از پشت رو اور حجاز حج کی سعادت حاصل ہوئی۔

خود کو میرا چچا نانا دیتا تھا مجھے ایک نیم حکیم کے پاس لے گیا۔ وہ ننگِ مذاقت باتیں بنانے میں حاق تھا کہنے کو طبیب
 تھا لیکن نفس پرستی اس میں اتنی رچ گئی تھی کہ نواۓ الناس سے ماہر نفسیات کہتے تھے۔ اس نے مجھ سے سیٹھی سیٹھی
 باتیں کرنی شروع کر دیں۔ براہِ واس عارضہ نسیان کا۔ مجھے اب تفصیلات یاد نہیں ہیں لیکن کچھ گمان پڑتا ہے کہ جب پہلے
 دنوں ہلاکو خان ابن ظہیر الدین بابر نے اصفہان پر حملہ کیا اور فصیل شہر کے قریب زبردست رن پڑا تو اہل شہر بھاگے دوڑا
 سے فرار ہونے لگے۔ میں شہر کے متفرق اصحاب میں سے تھا۔ میں نے اپنا اندوختہ جو پانچ ہزار اشرفیوں، دو مٹھی جو ہرات
 اور ایک ہزار ملکہ دکنویہ کے چاندی کے روپوں پر مشتمل تھا، ایک تہ خانے میں پوشیدہ کیا کہ اگر اللہ نے اس شہر
 میں دوبارہ آنا نصیب کیا تو کاکائے گا۔ وہ بندہ نفس ماہر نفسیات اور وہ ناہنجار چنانا دہل کر مجھ سے اس خزانے کا
 پتہ پوچھنا چاہتے تھے۔ یہ درست ہے کہ مجھ کو عارضہ نسیان کا ہے لیکن مجدد اللہ ابھی میرے جوش و جوا اس ٹھکانے میں۔
 میں صاف مکر گیا۔ مجھے وہ طاق یاد تھا جس پر یہ خزانہ رکھ کر میں نے اینٹیں لگا دی تھیں۔ لیکن میں نے انہیں بتایا کہ میں
 بنارس کا رہنے والا ہوں اور میں نے کبھی اصفہان کی شکل بھی نہیں دیکھی۔ البتہ اپنا حال میں نے اس طبیب کو تفصیل سے
 بتایا کہ ممکن ہے اس کے پاس کوئی نسخہ ہو جو اس عارضے سے مجھے نجات دلائے۔ جو احوال میں نے اسے سنا یا وہ نظریہ لفظ
 درست تھا اور ابن خلدون کی تاریخ کی پانچویں جلد میں مرقوم تھا۔ یہ ان دنوں کی بات تھی جب میں اہل باد یہ کے ساتھ
 صحراؤں اور غلٹوں میں مارا مارا پھرتا تھا۔ ہماری اونٹنیوں کے تھن خشک ہو گئے تھے اور بارش اس برس بالکل نہیں ہوئی
 تھی صحرا کی ریت ایک جہنم کی طرح گرم تھی اور غلٹوں میں خشک سالی کا دور دورہ تھا اور ہماری چھاگلوں میں پانی زرد
 ہو کر تھ سے جا لگا تھا۔ میں بار بار راستہ بول کر قافلے سے بچھڑ جاتا اور یہی وہ زمانہ تھا جب مجھ پر اس ناہنجار بیماری کا حملہ
 ہوا۔ اس دوران میں نے بہت سی مہینتیں جیلیں اور ان سارے مصائب کا احوال اسد نامہ کے ایک فرنگی نے انگریزی
 زبان میں اپنی کتاب میں لکھا ہے مگر اس نے یہ سب واقعات اپنی سمیت منسوب کر لئے ہیں۔ تھہ دور تھا۔ صحرا پانی کے ایک
 تھلے سے ہی خالی تھا، میری اونٹنی کمزور تھی اور میں عارضہ نسیان کی وجہ سے بار بار راستہ بھول جاتا تھا۔ حج کا موسم گزرتا
 جا رہا تھا اور میری طبیعت سخت پریشان تھی۔

میں نے یہ ساری تفصیل طبیب کو بتائی اور اسے یہ بھی بتایا کہ یہ تمام باتیں اسد نامی فرنگی نے اپنی کتاب میں نقل کر
 لی ہیں اور میں بہت جلد اس پر مقدمہ کرنے والا ہوں اور ہر جگہ وصول ہوتے ہی میں طبیب کی فیس ادا کر دوں گا۔
 اس طبیب نے میرے ہمراہی سے انگریزی میں گفتگو کی اور اگرچہ کہ میں اصفہان کا رہنے والا ہوں لیکن صاحبانِ
 انگریزی کی زبان خوب سمجھتا ہوں۔ اس طبیب نے فرجام نے میرے ساتھی کو مشورہ دیا کہ مجھے دارالطہانین میں داخل
 کر دیا جائے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ نسیان کے عارضے کا علاج دارالطہانین میں کس طرح ہو سکتا ہے۔ میرا گمان یہ ہے کہ
 فی زمانہ احباب پر سودا کا غلبہ ہو گیا ہے اور اسی لئے ان کے دماغوں میں اس فاسد خیال نے گھر کر لیا ہے کہ ہر مہم کا علاج

دارالمجانین میں ہو سکتا ہے۔ اللہ ان کے حال پر رحم فرمائے۔

عزیزو! میں نے تمہیں پہلے ہی بتا دیا ہے کہ مجھے داستان طرازی کا از حد شوق ہے اور میں ہر صاحبِ عقل کے لئے اس فنِ شریف کا کب ضروری جانتا ہوں۔ لیکن یہاں میں داستان طرازی سے گریز کرتا ہوں اس لئے کہ مقصود آپکو اپنے حال سے آگاہ کرنا ہے۔ میں نے داستان گوئی کے علاوہ اور بہت سے علم و فنون میں دستگاہِ کامل ہم پہنچائی ہے جن میں طب، نجوم، فلسفہ، علم السنہ، کیسی سازی وغیرہ شامل ہیں۔ میں کچھ عرصہ طب بھی کرتا رہا ہوں لیکن جب میں نے دیکھی کہ جنون و ہاکی طرح چھینتا جا رہا ہے اور طب میں آنے والا ہر مریض بجز جنون کے اور کسی چیز کا شکار نہیں تو میں نے یہ پیشہ ترک کر دیا۔ اسی لئے کہ ہمہ وقت مجنوں کے درمیان گھر سے رہنا خالی از خطر نہیں تھا۔ آدمی کے ہوش و حواس سلامت رہیں تو کسی نہ کسی خوراک و وقتے کا بندوبست ہو سکتا ہے۔ آدمی ایسا پیشہ کیوں کرے جس میں قتل و خور کے ہی رخصت ہو جانے کا خطرہ ہو۔ میں نے اپنے زمانہ طبابت میں بہت معرکے کے علاج کئے اور میرے شاگردوں نے ان معالجات کی پوری تفصیل منبہ کر کے افادہ عام کے لئے شائع کر دی ہے۔ سراجِ شیخ الرئیس ابن سینا کے ہمارے یہ کتاب مقبول خواص و عوام ہے۔ مجھے اب یہ یاد نہیں کہ شیخ الرئیس میرا ہی لقب ہے کہ میرے معالجات نیاں خلق کی وجہ سے کسی اور کے نام منسوب ہو گئے ہیں۔ ہر حال میرے معالجات تفصیل کے ساتھ اس کتاب میں مرقوم ہیں۔ جس کا ہی چاہے اٹھا کر دیکھے۔ مجھے اب تفصیل یاد نہیں اس لئے کہ شاید میں آپ کو بتانا بھول گیا کہ دورانِ طبابت ہی مجھ پر عارضہ نیان کا حملہ ہوا تھا۔ میں نے اپنے شاگردوں کو شہر ہمز میں جہاں صاحبقران امیر تیمور کا مزار مقدس ہے، چھوڑا تھا اور میں نے جیرکمان کا رخ کیا، کون کون سا پار دیکھا اب یاد نہیں لیکن ہاں ایک صبح میں نے اپنے آپ کو شہر ہرات میں معماروں کے ایک قافلے کے ساتھ پایا۔ یہ کچھ دن پہلے کی بات ہے۔ بس یوں سمجھئے کہ حضرت مرشدِ آشیانی بادشاہ جہانگیر کی وفات کو دوسرا سال تھا۔ ہندوستان میں شہزادہ خرم نے شاہ جہاں کے نام سے تخت و تہج سنبھال لیا تھا اور تعمیرِ مکانات کی کثرت کی وجہ سے چار دانگِ عالم سے ہر مند ہندوستان کا رخ کر رہے تھے۔ میں چونکہ فنِ تعمیر میں دستگاہِ تامہ رکھتا تھا اس لئے میں نے بھی مناسب جانا کہ مرز مین ہند کو اپنے مستط الراس قرار دوں تاکہ میرے فن کو بھی شاہی سرپرستی نصیب ہو۔ سنگ تراشی کے اوزار ایک قصبہ میں بری مینچہ بہر بند سے تھے اور ہم لوگ پاچاودہ ہندوستان کی طرف جا رہے تھے۔ کابل کچھ دور رہ گیا تھا کہ اچانک قافلے پر حملہ ہو گیا۔ سب نے بھاگ کر درختوں کے تنچے اور کیڑوں میں پناہ لی۔ میں بھی ایک کھائی میں چھپ گیا اور روتی جھون دیر تک اوپر منہ لاتے رہے۔ ہمارے ارد گرد ہم گرسے دران کے زور دار دھماکوں سے کانٹوں کے پندے پھٹ گئے تھے قافلے کے لوگوں میں سے اکثر راجی ملک مدہ ہوئے اور جو باقی بچ گئے ان میں سے میرے علاوہ سب کا دماغ خوار و زار ہو گیا۔ دھماکوں سے میرے غصہ پر یہ بھی ضرب آئی اور مجھ پر ہوائی دونوں سے عارضہ نیان کا حملہ ہوا۔

ب مجھے یاد نہیں کہ ہوائی جہازوں نے ہم پر کابل کے قریب حملہ کیا تھا اور وہ روسی تھے یا وہ امریکی طیارے تھے۔
اور ہم سب بیروت سے نکلنے والے ایک ہفتے میں شامل تھے۔ خیر یہ سب تو منیب راہم تفصیلات ہیں۔ اصل بات
ہے کہ دہائی کے سے اعصاب پر ضرب آئی اور نسیان کا کلمہ ہوا۔

مزید — مجھے یہ طول چوین داستان سننے کی کون ضرورت نہ تھی لیکن مارٹن نسیان نے مجھے لاچار کر دیا ہے۔

اس کی وجہ سے مجھے قرح قرح کے ادا آپید ہونے لگے ہیں۔ پچھلے دنوں سے میری بصارت بھی جواب دے رہی ہے اور
میرے سر میں سخت درد رہتا ہے۔ مگر میں میں یہ تکلیف بہت مند ہے۔ کچھ سیتی ہے۔ اس کا علاج میں نے یہ ڈھونڈ لیا ہے
کہ میں پہاڑوں کی طرف نکل جانا ہوں۔ اور کسی ایسی وادی میں جہاں گہرے بگاڑے برف پڑی ہو قیام کر لیتا ہوں۔ اور ہم
مجھے ستاتے رہتے ہیں۔ کبھی مجھے دس ہفتے کے میں نصرانی ہو گیا ہوں، کبھی لغوز ہاٹھ لگا ہے۔ پہاڑ کا دورہ پڑتا ہے
ایک خاص بات یہ ہے کہ درد سر اور الیاد کا دورہ مانوسانہ پیش کرتا ہے۔ بہر حال پہاڑ کے دامن میں قیام میرے لئے
مفید ہے۔ اس کا ایک نقصان یہ ہے کہ میں جس یونیورسٹی میں پڑھتا تھا وہاں سے مجھے بلا متخوہ رخصت دے دی گئی
ہے اور میری جگہ ایک قوی ای فطرت بخون کو رکھ دیا گیا ہے۔ بہر حال اس توفیق کی ستم رہ گئی ہے لیکن ان علاقوں میں چیریا
سنی میں اور گڑبہر آسانی سے ہوتی ہے۔ کچھ میں ایک کتاب کی تصنیف میں مشغول ہوں اور اس کتاب کا نام
ہے۔ اسی دوران مجھے اپنے نصرانی ہونے کا وہم بھی ہوا۔

Thus Spake Zarathustra

تاکہ لیکن ابھی میرا حفظہ سب سے نہیں ہوسکتا۔ مجھے یاد ہے کہ کچھ دن پہلے میں زیارت کے سے جرمن مترجمین گیا تھا اور
نصرانی کا ان علاقوں میں رشتہ مختل ہے۔ سب مجھے بتا رہا تھا کہ پھر اللہ میں ابھی سہمن ہیں۔ جہاں تک اس کتاب
کی بات ہے تو گمان یہ ہوتا ہے کہ شاید میں نے

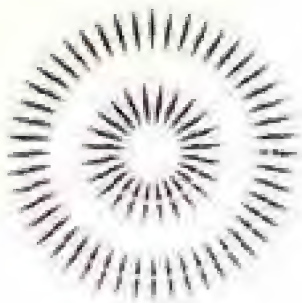
Thus Spake Zarathustra

یہ کتاب نہ لکھی ہو بلکہ صرف ترجمہ ہو۔ اصل میں جب سے میں اس مارتھ دعویٰ کا شکار ہو ہوں یہ کیفیت ہے کہ بہت سی
کتابیں مجھے اپنی تصنیف لگتی ہیں اور میری تصنیفات لوگوں کے آسے منسوب ہو گئی ہیں۔ آجکل میں ایک پہاڑی گاؤں میں
بقیم ہوں اور کسی اچھے جیب کی تلاش میں ہوں۔ زندگی کے دن تو مجھے بے گھر جانے کے لیکن خون یہ ہے کہ گری
سیاں۔ مارنے سے میں ہلاک ہوا تو مبارک نصرانی مجھے نصرانی سمجھ میں۔ اس کا بعد میری حالت کی ہے کہ میں کوئی اور پتہ ہوا
کے مطابق میرے ساتھ سلوک کریں۔ مجھے یہ معلوم ہونا چاہئے کہ میں کون ہوں۔ کس خاندان کا چشمہ چراغ ہوں تاکہ میں
بے لوگوں سے رابطہ قائم کر دوں اور یا تو میر کا مہاب ملان ہو جائے یا کم از کم بعد مگ مجھے ایک معقول قبر تو عیب ہو۔
میں لوگ تو کو میرا رشتہ دار نہ ہوتے ہیں لیکن میں ان سے ڈرنے لگا ہوں اس لئے کہ یہ تو لوگ جو میں اور صاف گئے
میں اور میں نے اپنا شہر جو اصفہان تھا یا مراکش یا کوئی شہر قیام کیا ہے۔ پھر میں نے وقت ایک شہر نہ جو کچھ شہر تھا
اور درستی تو امرات پر مشفق ہے۔ کچھ نہ خالص میں چھپا یا تھا یہ لوگ مجھ سے اس پتہ کی تلاش کرنے کے پیر میں ہیں

لیکن مجھ پر حملہ نیاں کا ہے جنوں کا نہیں۔ سو میں انہیں اس کی ہوا بھی نہیں گئے دیتا۔
 عزیزو! اگر تمہیں میرے بارے میں پتہ ہو تو بتاؤ اور اگر تم میرے اہل خاندان کو جانتے ہو تو انہیں خبر کرو۔ میرا پتہ
 بالکل سادہ ہے۔ آجکل میں روزانہ برٹش میوزیم میں ہوتا ہوں اور نظامِ سرمایہ کے خلاف ایک کتاب پتہ نہیں
 پڑھ رہا ہوں یا لکھ رہا ہوں۔ میرے لوگوں سے کہنا کہ ہرات اور بیروت کے درمیان کہیں دھماکوں سے میرے اعتصاب
 متاثر ہو گئے ہیں اور میں کسی ملک کے دارالحکومت میں ہوں۔

ایک بات انہیں بتا دینا کہ میرے کمرے کی زمین کچی اور ریتی ہے اور وہاں سے میں نکلنے کے لئے مرنگ بنا
 رہا تھا کہ یکا یک اس میں سے تیل کا چشمہ پھوٹا ہے اور باہر نکلنے کا راستہ بند ہو گیا ہے۔ نیاں کا زور بہت بڑھ
 گیا ہے اور اطباء پُر سودا کا ایسا غلبہ ہے کہ وہ ہر مرض کو جنون تشخیص کرتے ہیں۔

میرے سر میں شدید درد ہے۔ میری بصارت جواب دے رہی ہے اور ایک بات یہ کہ میرے سینے میں
 ایک بہت بڑا انحراف ہے جس میں لوگ دہلی اونٹنیوں پر گری وادیوں کی طرف سفر کر رہے ہیں۔

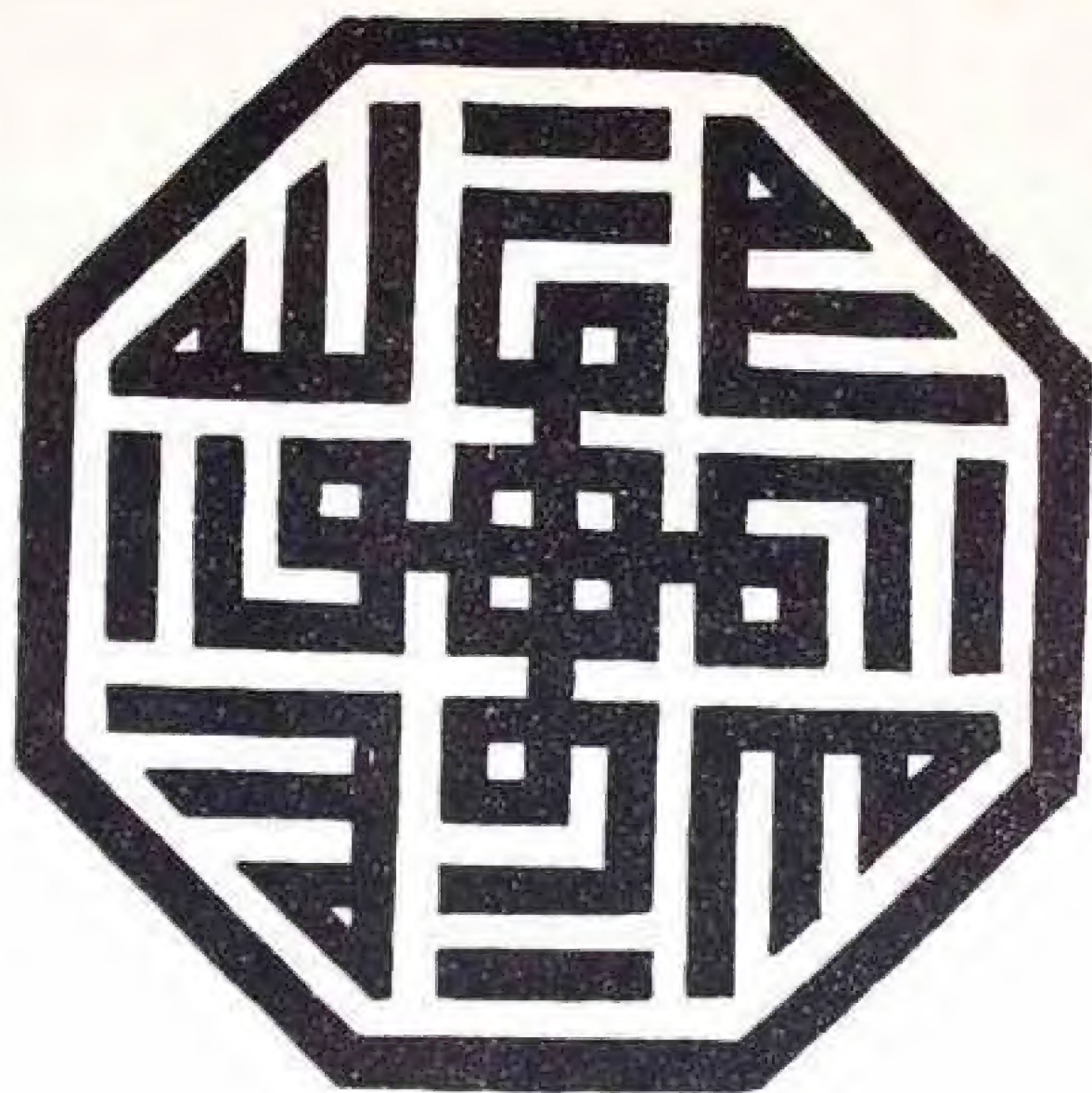






ناله‌ی

سراج منیر





سلاؤ کے دیوے سٹیشن پر مین گیٹ سے بائیں طرف ایک بل بورڈ ہے۔ اس پر ایک نیلا پوسٹر چپکا ہوا ہے جو سکاٹ لینڈ کے سفر کی دعوت دیتا ہے۔ اس پوسٹر پر لکھی ہوئی عبارت مجھے بھول چکی ہے لیکن اس پر ایک تصویر مجھے اب بھی یاد ہے۔ ایک سکاٹ بیگ پائپ کی نلے منہ میں لئے ہوئے اسے پوری قوت سے پھونک رہا ہے۔ تصویر نا بیا پیٹ اپ کی تکنیک میں تیار کی گئی ہے۔ سکاٹ کا چہرہ، بلکہ نصف دھڑ دو سر ہمز پھاڑیوں کے درمیان سے جلوئے ہو رہا ہے۔ ان پھاڑیوں کے دامن میں سرخ چھتوں والے مکاؤں پر مشتمل ایک گاؤں ہے۔ میں ایک آواز سنتا ہوں۔ بیگ پائپ کی تیز آواز جس کے پیچھے ایک بھر پور اور باقوت سانس ہے۔ سکاٹ لینڈ کی تاریک رات میں پھاڑیوں کے درمیان سے ایک تیز آواز گاؤں میں پھیل جاتی ہے۔ لاؤ کے گرد چار پانچ آدمی بیٹھے ہیں اور ان سے کچھ فاصلے پر ادھیر عمر کا سکاٹ بیگ پائپ کو پوری قوت سے بجاتا ہے۔ مجھے ایک اور تصویر یاد آتی ہے۔ ان کا نمونہ کے بیگ بیچ پر چھپا ہوا ماریوور ونگریٹ کا کشتہ مار، ایک عمر کا ڈبوائے لاؤ کی کٹری سے سگریٹ سلگا رہا ہے۔ بگے شعلے اور مرٹا انگارے کی روشنی سے منور مرغی، اٹل چہرہ، جس میں ایک کرخت دہقانیت کی جھلک ہے۔ یہ تصویر مجھے یاد رہتی ہے۔ مگر سکاٹ لینڈ کی پھاڑیوں کے درمیان ایک ادھیر عمر کا شخص بیگ پائپ بجاتا ہوا۔ مانجھی ہو۔ یہ بنگال ہے۔ رات سکاٹ لینڈ کی رات جیسی تاریک۔ دریا میں کوئی کشتی نہیں ہے اور بھونسن کے بنے ہوئے مکاؤں میں لوگ سو رہے ہیں۔ بنگال میں لوگ سرشام ہی سو جاتے ہیں۔ راجشاہی چھوٹا شہر ہے۔ سرشام کو جانے والا ہی شہر کے ساتھ ساتھ بننا دریا میں سو رہا ہے۔ اب مجھے اس دریا کا نام یاد نہیں ہے۔ بوڑھی گنگا ڈھاکہ کے پاس جاتی ہے۔ سرشاہی باہر سے پہنچتا ہے اور میگھنا، اس دریا کا پاٹ بنگال میں سب سے چوڑا ہے لیکن یہ راجشاہی سے بہت دور ہے۔ میں نے برہم پٹر کے پانی پر بہت سفر کیا ہے لیکن اس کا جی راجشاہی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ دریا بہت مشہور ہے لیکن مجھے اس کا نام بھول گیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ نئی کا بند بہت دیر تک چلا جاتا ہے۔ یہ بند اس نے بنایا گیا کہ راجشاہی سیلاب سے محفوظ رہے۔ بنگال میں سیلاب بہت آتے ہیں لیکن جب میں نے اس دریا کو دیکھا تو بند ہیکار ہو چکا تھا۔ دریا کے ایک کنارے پر تھوڑا سا پانی تھا اس نے کہ اسی دریا پر فرخ آباد بنایا

گیبے۔ خیمے دریا کا نام یاد نہیں ہے لیکن اندھیری رات میں میں اکثر اس بند پسے گزرتا ہوا گھبراتا تھا۔ بند پر لوگوں کے چلنے سے ایک مڑک سی بن گئی تھی۔ گولے کا گھر دریا کے ساتھ ہی تھا۔ مجھے اسے دیکھ کر عجیب سا احساس ہوتا تھا۔ وہ ہمارے مہلے کے گائے کا دودھ وودہ کر دیتا اور ہر مرتبہ گلے کا تھن پھوڑنے سے پہلے ہلکے سے ایک

Hissing آواز میں کہتا: "وشنو وشنو"۔

اسی بند پر خشک ہوتے ہوئے دریا کے کنارے جہاں اب اتنا پانی نہیں تھا کہ کوئی کشتی چل سکے ایک شخص رونا رونا رات کو بیٹھ کر تان لگانا۔ "مانجھی ہو"۔

مگر صاحب۔ راجشاہی بھی عجیب شہر تھا۔ ہر گھر کے ساتھ تالاب اور ہر دو مہرے تالاب کے ساتھ کالج۔ کتھ کالج اور کس قدر سکول اس شہر میں تھے اور رات تو رات۔ دن کو بھی شہر سو یا ہی رہتا تھا۔ رات کو بڑا سناٹا ہوتا تھا اور اس میں ایک شخص تیز آواز میں مانجھی ہو۔ مانجھی ہو۔ بگ پاپ کی نئے کے پیچھے ایک سانس ہے اور ادھیر ٹر سکات کے بازوؤں میں بڑی طاقت ہے جس سے وہ بگ پاپ کو بغل میں دھاتا ہے اور اس کے بازوؤں کی مچلیاں پھول جاتی ہیں لیکن وہ راجشاہی والا گویا تو میں نے دیکھا ہی نہیں۔ اس شہر میں روشنی یوں جی بہت کم تھی۔ بس اس کے آواز پھلتی بہت تھی۔ اور وشنو وشنو کہنے والا گویا ابھی مجھے نہیں جانتا۔ بچپن کی یاد ہے۔ وہ۔ دونوں ٹانگوں کے درمیان بالٹی رکھے، ایک دھندلی لائٹیں تھے جس کی مرغ روشنی پر اس کا چہرہ بہت عجیب لگتا۔ شہر کی طرح اس کے چہرے پر بھی بہت سا ٹٹا تھا۔ وشنو وشنو، اس کی آواز اس کے چہرے کے منہ میں سرسبز۔ اس کی کا ڈبوائے اور اس کے چہرے میں کوئی مائلت ضرور تھی۔ لیکن اب مجھے یاد نہیں۔ خیمے اشعار بہت یاد ہیں۔ گھر بڑی در اردو نثر کے پورے پورے پیرا گراف بھی جنہیں میں دوستوں پر عرب گانے کے گاتا ہوں جس کے مجھے راجشاہی کے ساتھ بیٹے والے دریا کا نام بھول گیا ہے۔ بہت اچھا سا نام تھا۔ بگول کے مرنے کی طرح بہت کوسلے دور دورانی چلو آخر دریا بھی تو کوسا دریا تھا۔ وہ بھی خشک ہو گیا تھا۔ مگر اس شخص کی آواز نہیں بھولتی۔ مانجھی ہو۔ مانجھی ہو۔ سلاؤ کے دیوے شیش پر بگ پاپ والے سکات کی تصویر دیکھ کر مجھے ایسا لگا کہ اس کے بگ پاپ سے ابھی ایک آواز نکلے گی۔ مانجھی ہو۔ مانجھی ہو۔ یہ سالی فری ایسوسی ایشن بھی عجیب چیز ہوتی ہے۔ اس میں یہ آواز میرے لاشعور میں بیوسٹ ہو گئی ہے۔ یہی بے نکاپن اس وقت ہوا جب حازن سلمان الغامدی کے تیورے میں غنیمت موسیقی بجا ہوئی تھی۔ ثوب اور مرغ غمزہ پہنے ہوئے نجدیوں نے دف اٹھ میں لے کر ایک بھیا نک تان لگائی تو میں نے سوچا کہ راشد بھی وہ آواز ہے جس کے لیے موسیقی حراس کی گئی ہے اور جو کان اس آواز کو نہیں گے ان پر سنا بہ واجب ہو جلتے گا۔ بہت ہی بھیا نک اور کڑی پھٹتی وہ آواز۔ مگر اس میں بڑی سادگی تھی، صحرا میں سفر کرتے ہوئے عربوں کا خام انداز جب وہ دور جانے ہوئے کسی شہر سوار کو آواز دیتے ہیں۔ مانجھی ہو مانجھی ہو۔

اور یہ سلمان الغامدی بھی عجیب آدمی تھا۔ وہ خمیس شیط کے علاقے سے ریاض میں آیا تھا۔ کہنے لگا: مجھے اب تک یاد ہے کہ ہم بیارہوں میں رہتے تھے۔ Yes یاخی Literally in the caves — ہاں

غاروں میں اور جب نہریاں آتی تھیں تو ہم بہت سی کپڑے لیتے تھے اور خشک کر کے ان کی ایک گٹھری بنالیتے اور پھر سال بھر گھاس اُبال کر انھی نہروں کے ساتھ کھاتے۔ میرا باپ میری ماں کو اپنی تلوار کی بنیاد سے پٹا کرتا تھا۔ اسکا کہنا تھا کہ واللہ عورتوں پر تلوار اٹھانا جائز نہیں۔ لیکن نیا کسے پٹنا جائز ہے۔ بڑا فقیہ آدمی تھا مگر یاخی! یہ نہ سمجھو کہ ہم بہت ہی غریب تھے۔ ہمارے پاس اونٹنیاں تھیں اور میرا باپ ہر شام دودھ دوہتا تھا۔ بہت پاک دودھ تھا وہ۔ ہر مرتبہ حق سے دودھ دوہتے ہوئے، ہر بار وہ کہتا، بسم اللہ، بسم اللہ!

سلمان الغامدی کے خیوں میں دبیز سجادہ بچھاتا تھا اور باہر اس کی دو گاڑی کھڑی تھی جس سے وہ بہت بیزارتھا۔ بزرگ کی پونٹنی پاک

واللہ یہ غریب اور مساکین کا سیارہ ہے۔ انت رنقی — برا نہ مانا۔ یہ گاڑی رنقیوں کے لئے ہے۔ گاڑی تو یاخی B.M.W. ہے۔ اس بار میں جرمنی سے لاؤں گا۔ چار ہزار ریال کا فرق پڑتا ہے۔

تو اس کے خیمے میں نجدیوں نے گانا شروع کیا — عجیب سی پکار تھی وہ — اس میں مانجھی ہو — جیسی مسٹھاسی نہیں تھی لیکن کچھ بھلاتے ہوئے اونٹوں کا مانتا کرتا تھا۔ مگر مجھے یہی لگا کہ وہ کہتے ہیں مانجھی ہو — الغامدی نے کہا: ہم عربوں کے دل دریا کی طرح تھے مگر اس وقت ہم خشک نہریاں کھاتے تھے اور اب ہمارے چشموں سے تیل اُلتا ہے۔ مگر ہمارے اندر بہنے والے دریا خشک ہو رہے ہیں۔ یاخی! تم نے آنے میں بہت دیر کر دی۔ اس نے مارہرو کا پیکیٹ چاڑھ کر سگریٹ سلگاتے ہوئے کہا۔

جدید عرب کا ڈبولے کے لئے پونٹنی پاک غریب اور مساکین کی گاڑی تھی درآغا ایک دریا خشک ہو رہا تھا اور صحرائی رات کا سناٹا بہت گھبرا اور قاتل ہوتا ہے۔ بلکہ دہاں سناٹا نہیں ہوتا تیز ہوا چلتی ہے جس سے سیٹی جیسی آواز نکلتی ہے اور ادھر ٹکر کا سکاٹ بیگ پائپ کی نے نہ میں نے کر زور سے پھونکتا ہے — شیخ علی جلال الدین ابن احمد شہستانی نے کہا: میرے بچے۔ تم نے بہت دیر کی لیکن یہاں کوئی چیر دیر سے نہیں ہوتی۔ ہر شے کا ایک وقت ہے اور وقت خدا کی طرف سے ہے۔ تم جلدی کرتے ہو حالانکہ تم مبتدی ہو اور مبتدی پر سماع حرام ہے۔ سماع کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب آدمی میر نفس کے آخری مراحل میں ہو۔ مبتدی کے لئے مزامیر ہر کی طرح ہیں۔

تب میں نے پوچھا کہ کیا بیگ پائپ کا شمار بھی مزامیر میں ہے؟

شیخ علی جلال الدین ابن احمد شہستانی نے کہا: بیگ پائپ کیا چیز ہے؟

میں نے کہا: میں نے کبھی اس کی آواز نہیں سنی صرف تصویر دیکھی ہے۔ البتہ آواز میں نے ایک اور جگہ سنی تھی

انہی ہو۔ میں نے تان لگا کر نہیں بنایا۔

کہا: "یہ بھی سماع ہے اور اس کا ادب یہ ہے کہ اس پکار کو مخلوق کی طرف سے خالق کی طرف سمجھے۔ اور پھر پوچھا: "مانگی کس کو کہتے ہیں؟"

میں نے کہا: "یا شیخ۔ دریا خشک ہو گیا ہے اور اس پر بند باندھ دیا گیا ہے اور اس کے کنارے ایک شخص آواز لگا رہا ہے۔"

کہا: "بند باندھنے سے پانی کا ذخیرہ ہوا۔ اور یہ ریاضت نہیں بلکہ شیطانی عمل ہے اور دریا خشک نہیں ہوا بلکہ سیلاب کا منظر ہے۔ دراصل سواری کشتی نہیں بلکہ ہوا ہے اور پانی ہے۔"

تب میں نے ان سے کہا کہ "سان الغامی کتبہ ہے کہ گاڑی ہو تو B.M.W."

شیخ نے پوچھا: "B.M.W. کیا چیز ہوتی ہے؟"

مگر وہ آواز — سکٹ لینڈ کی تاریک رات کے سنارے کو چیرتی ہوئی وہ تیز آواز جو میں نے کبھی نہیں سنی لیکن وہ میرے حافضے میں نقش ہے۔ اور وہ گانے والا جسے میں نے کبھی نہیں دیکھا۔ مگر میں اسے پہچانتا ہوں۔ اور سان الغامی کا باپ اور راجشاہی کا گوالا اور دن کو بھی سو یا ہوا راجشاہی شریکین یا انہی دریا کا نام مجھے بول گیا ہے۔ لیکن اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ سماع ایک بحرِ مواج کی طرح ہے کہ جس میں ہلکے حق کی طرف تیز ہے۔ اگر کچھ ہو گا ڈوب جائے گا اور یہ آواز حق سے حق کی طرف جاتی ہے۔ مگر دریا پر بند باندھ دیا گیا ہے اور اس کے کنارے بیٹھا ہوا ایک شخص جسے میں نے کبھی نہیں دیکھا کتبہ ہے۔

بشواذ نے چوں حکایت می کند

وز جدایہا شکایت می کند

اور شیخ جلال الدین ابن احمد کا کتبہ ہے کہ انسان اقاہیم میں منحصر ہے اور اقاہیم انسان میں۔ پس ہجرت کو اپنے اندر راضی فلسفین کی طرف کہ فارس اور عراق کی مسافرتیں قطع کرنے کے بعد اپنے سروں کو جھکائے ہوئے ارضِ فلسفین میں داخل ہو جاؤ کہ سیر فی الارض آدمی کے اندر ہوتی ہے۔ تب میں نے کہا میں چاہتا ہوں کہ جاؤں مگر دریا خشک ہو گیا ہے اور تیل کا چشمہ اُبلتا ہے اور سکٹ لینڈ کی تاریک رات میں ادھیڑ نما کا شخص اپنے بیگ پائپ کی نے ہونٹوں میں لے کر کتبہ بشواذ نے — شیخ جلال الدین علی ابن احمد نے کہا: "پس سماع تجھ پر واجب ہے لیکن اول سماع کو غور سے سنا۔ اس کے بعد ایک سنا مانگے گا۔ اس سنانے کو غور سے سنا تو اس کے اندر تجھے جھینگ جیسی آواز سنائی دے گی۔ اس پر غور کرنا تو وہ آواز رفتہ رفتہ کنارے کی آواز میں بدل جائے گی۔ یہی وہ چیز ہے جسے صوتِ مہدی کہتے ہیں اور اسی کو مردش بھی کہتے ہیں، پھر اسے بہت توجہ سے سنا تو تجھ پر رقص کی کیفیت

طاہری ہو جائے گی لیکن قصہ نہ کرنا کہ حرام ہے اور افعالِ شیطانی میں سے ہے پھر اس آواز میں گونگ ہو جائے گا اور
تجھ پر قصہ طاری ہوگا۔ اس وقت وہ تجھ پر واجب ہوگا اور وہ قصہ رحمانی ہوگا۔ پھر تجھے اسی کے درمیان اپنے
ساتھ زنا پر پوش لوگ دکھائی دیں گے، لیکن ان میں سے اکثر گروہ شیطان میں سے ہوں گے اور تجھے درغل میں
گئے لیکن تو ان کی طرف توجہ نہ دینا بلکہ اپنے اندر کی آواز سنا دے گھنٹے اور ناقوس کی طرح ہوگی کہ یو دو دھماکی کی صورت
معرفت یہی ہے، پھر تو گائیوں کو دیکھے گا لاتعداد اور ان کے گلوں میں گھنٹیاں ہوں گی اور ان کے درمیان عورتیں ہوں
گی خوش رو اور خوش لباس کہ اسمِ اظہار کی تہی ہمیشہ نسائے جمیل کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور تو قطع کرنا اس میدان
کو کہ اس کے آخر میں ایک مسجد ہے جہاں تجھے اذان دینی ہے۔

میں نے کہا: میں اذان دینے پر قادر نہیں ہوں۔

کہا: تو اس وقت قادر ہو گا اس لئے کہ گھنٹے اور ناقوس کی آواز اذان میں تبدیل ہوگی پھر تو اسے نہیں
سنے گا لیکن رگ اسے نہیں گئے اور مسجد لوگوں سے بھر جائے گی۔ ان کے گھوڑے اور ان کی دہلیاؤں باہر کھڑی
ہوں گی اور خوش رو عورتیں ان کی پاس بانی کر رہی گی۔ تب میں نے زور سے تان لگائی۔ مانجھی ہو۔ اور ملاؤ کے
شیخی پر من گیسٹ کے بائیں طرف نیلے رنگ کے پوسٹر پر شیخ جمال الدین علی ابن احمد کی تصویر تھی اور انہوں نے
بیگ پائپ کی نے اپنے ہونٹوں میں دبا رکھی تھی اور ان کا آدھا جسم دو پہاڑیوں کے درمیان سے شروع ہو رہا تھا۔ رگ
بند کی رات تاریک ہے مگر ایک تیز آواز سنائے کو چیرتی ہے۔ وہ آواز میں نے نہیں سنی مگر اسے جانتا ہوں کہ
میں نے بہت پاکیزہ دودھ پیلے مگر مجھے دریا کا نام اب بھی یاد نہیں آ رہا۔ تب میں کہتا ہوں ۷

از نیست تا مرا بریدہ اند

از غیر مرد و زن نا بیدہ اند

مجھے اب بھی دریا کا نام یاد نہیں آتا تو میں امریکی کا ڈبول سے کہتا ہوں: تمہیں پتہ ہے جسے کیا مطلوب

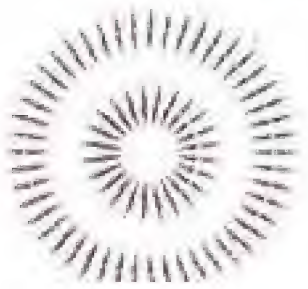
ہے؟

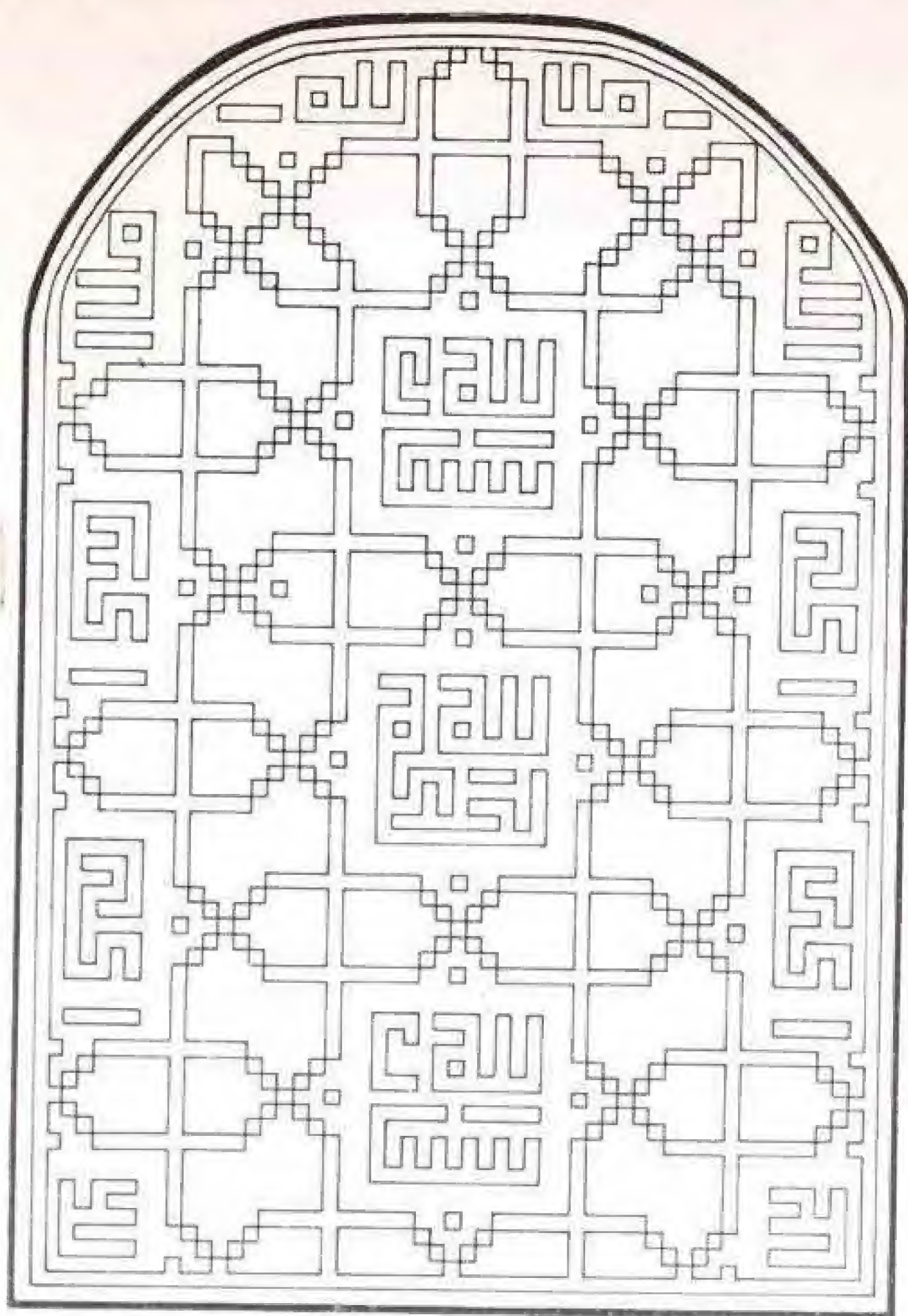
سگریٹ سگاتے ہوئے اس نے نفی میں سر ہلایا:

میں نے کہا: میرے دوست سینہ خواہم شرہ شرہ از فراق۔

اس نے الٹے سے جتنی ہوئی لکڑی اٹھا کر سر سے بند کی اور تان لگائی "مانجھی ہو۔"

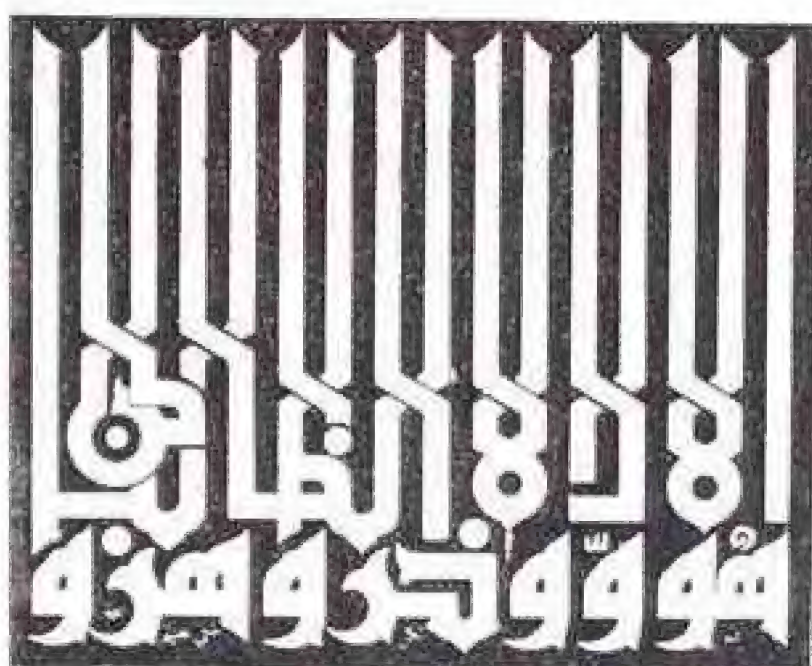
دریا میرے اندر موجیں مارتا ہے لیکن مجھے دریا کا نام یاد نہیں والہ سینہ خواہم شرہ شرہ از فراق۔





TILE MOSAIC SHAH MOSQUE, ISFAHAN, IRAN

شاه محمد شاه
شاه محمد شاه



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

گلک

تصنیف : شیخ عبدالواحد محی

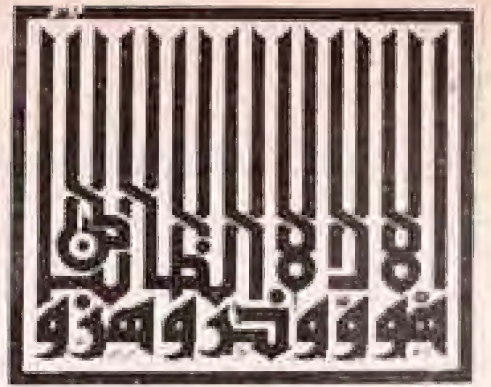
Rene Guenon

ترجمہ : حمزہ الیاس پانی پتی

The Dark Age

”کیمجنگ“ شیخ عبدالواحد تھیں (دینے گینوں) کی معروف کتاب ”دنیا کے جدید کا بھران“ کے
 پنے باب کا ترجمہ ہے۔ کتاب کا یہ باب اڈل مرد زمان کے روایتی تصور کی توضیح پر مشتمل ہے اور کتاب
 کے باقی مباحث کے فہم کے لئے کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ مد جس میں سے ہم گزر رہے ہیں
 مجموعی و در زمان میں کس جگہ واقع ہے اور اس کی خصوصیات اس پورے تناظر اور نظام کے حوالے
 سے کس طرح متعین ہوتی ہیں؟ یہ باب ان امور سے بحث کرتا ہے۔

(ادارہ)



ہندوؤں کے روایتی عقیدے کی رو سے ایک دائرہ مٹھور کو جسے ان کے ہاں 'منوانترا' Manvantara کہتے ہیں چار ادوار میں اس حور پر تقسیم کیا گیا ہے کہ یہ تقسیم روحانی منزل کے ان مختلف مدارج کو ظاہر کرتی ہے جن سے گزرتے ہوئے روحانیت قدیمہ Primordial spirituality برہمنیت
زیادہ سے زیادہ روپوش ہوتی چلی گئی۔ یہ چاروں ادوار قدیم مغربی روایات کے سنہری زمانے Golden age
روہی زماںے Silver age کانسی کے زمانے Bronze age
اور لوہے کے زمانے Iron age سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اس تقسیم کی رو سے
آج کل ہم چوتھے دور میں ہیں جسے کلچرل (یا دینی عظمت) کہتے ہیں اور جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس پر
کوئی چھ ہزار سال سے زیادہ کا زمرہ ہے ہی بہت چمکے۔ گویا یوں کہنا چاہئے کہ اس دور کا نقطہ آغاز ہماری
تاریخ کے قدیم ترین ریکارڈ سے بھی بعید تر زمانے میں واقع ہے۔ اسی وقت کے بعد سے وہ حقائق جو ابتدائے
بنی نوع انسان کی دسترس میں تھے تدریجاً زیادہ سے زیادہ مخفی ہو کر لوگوں کی رسائی سے دور ہوتے گئے اور حقائق
آشنا لوگ بھی اسی نسبت سے کیا بھولے گئے۔ اب گو کہ فوق الانسانی جہت سے تعلق رکھنے والی حکمت کا
خزانہ جو تمام زمانوں سے مقدّم ہے کبھی گم نہیں ہو سکتا تاہم وہ گم سے اور دبیز پردوں میں چھپ کر نظروں سے
اوجھل ضرور ہو جاتا ہے۔ ایسے پردے جنہیں اٹھا کر ان کے پیچھے جھانکنا بہت مشکل ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے
کہ ہمیں مختلف رموز و علامت کی صورت میں کسی ایسی شے کا وہی ایک تصور ہر جگہ برابر کیوں ملتا ہے جو کم از کم
خارجی کائنات میں ابھار دیکھا جاسکتا ہے۔ گم ہو چکی ہے اور جسے از سر نو دریافت کرنا ان تمام لوگوں کیسے
لازمی ہے جو سچے علم کے جوہر اور حقیقت و صداقت کے متلاشی ہیں کیونکہ سائنس ہی یہ روایت بھی مانتی ہے کہ جو شے اس
طور پر چھپا ہو گئی ہے وہ موجودہ دائرہ غور کے اختتام پر ایک بار چہر آشکار ہوگی اور تمام اشیاء کو باہم منسلک سے
کرنے والے تسلسل کے ذریعہ ایک نئے دائرے کے آغاز پر اس طرح منطبق ہو جائے گی کہ موجودہ دائرہ کا خاتمہ ہی
نئے دائرے کا آغاز بن جائے گا۔

یہاں بے شک یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ دوری پیشرفت Cyclic Development

اس طور پر اوپر سے نیچے یا اعلیٰ سے اسفل کی جانب کیوں ضروری ہے۔ یہ خط حرکت ہمہ جدید کے تصور ارتقاء کے بالکل برعکس اس کی ضد معلوم ہوتا ہے۔ بات یہ ہے کہ مادہ ضروری آنے والی ہر شے کی نشوونما کیلئے ضروری ہے کہ وہ تیز سے تیز تر رفتار کے ساتھ حرکت کرتی ہوئی اپنے بعد یا مرکز سے بدرجہ دور ہوتی چلی جائے۔ بلند ترین نقطہ سے شروع ہو کر پست ترین نقطہ کی طرف بڑھنا اس کے لئے جیسا ناگزیر ہے اور جیسا کہ دینی اجسام کا فائدہ ہے کہ ان کی حرکت کی رفتار اس وقت تک مسلسل بڑھتی رہتی ہے جب تک کہ یہ حرکت اپنے نقطہ اختتام پر پہنچ کر

سپاکن نہ ہو جائے۔ اس منزل کو روز افزوں مادیت Progressive Materialization

سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ اصل اصول کا تصور تو روحانیت سے ہے۔ لیکن یہاں ہماری مراد بذات خود اصل اصول سے نہیں بلکہ اس کے طور سے ہے کیونکہ اول الذکر تمام تضادات سے ماوراء ہے اور اسی لئے اس کا بیان کسی ایسی اصطلاح سے ذریعہ ممکن نہیں جس کی ضد کا تصور اس کے اندر موجود ہو۔ مزید برآں "روح" اور "مادہ" جیسے الفاظ جنہیں ہم مغربی اصطلاحات سے لے کر یہاں محض آسانی کی خاطر استعمال کر رہے ہیں، ہمارے نقطہ نظر سے عددی قدر و قیمت سے زیادہ کوئی اور حیثیت نہیں رکھتے چنانچہ یہ الفاظ اپنا صحیح مطلب اس وقت تک ادا نہیں کر سکتے جب تک کہ ان کے مفہوم سے وہ مخصوص تعبیرات خارج نہ کی جاسکیں جو جدید فلسفہ میں ان سے منسوب کر دی گئی ہیں۔ اس لئے کہ جدید فلسفہ میں "روحانیت" Spiritualism اور "مادیت" Materialism

دونوں ہی لازم و ملزوم اصطلاحیں ہیں جو اپنے مکملہ کے لئے ایک دوسرے کی محتاج ہیں۔ لہذا یہ اصطلاحیں ہر اس آدمی کے لئے جو جزوی نقطہ نظر سے بلند ہونا چاہتا ہو قطعاً بیکار ہیں۔ ہر حال فی الوقت تو ہمیں خالص مابعد الطبیعیات سے قطع نظر کرتے ہوئے ہی کہنا ہے کہ یہ اصطلاحات اگرچہ ہمارے مفہوم کو پوری طرح ادا کرنے سے قاصر ہیں لیکن اگر اب ہم سے بچنے کی ہر ممکن کوشش کی جائے اور بنیادی اصول ہر وقت پیش نظر رہیں تو ان کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں ان کے ذریعہ بات کی تفہیم نسبتاً آسانی کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ یعنی جس حد تک اور جیسی کچھ تفہیم بات کو مسخ کئے بغیر ممکن ہے۔

عملی طور کی پیشرفت کے بارے میں جو کچھ اوپر بیان کیا گیا ہے اس سے ایک ایسی تصویر سامنے آتی ہے جسے اگر مجموعی اعتبار سے دیکھا جائے تو درست ہے۔ تاہم یہ بیان ضرورت سے کچھ زیادہ ہی سیدھا سادا اور لفظ زدہ سا لگتا ہے۔ اس سے یہ تاثر پیدا ہو سکتا ہے کہ عمل ضروری پیشرفت بغیر کسی موثر باپس و پیش کے خطہ سقیم کی صورت ہمیشہ ایک ہی سمت میں واقع ہوتا ہے۔ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے زیادہ پیچیدہ اور پیچوڑا رہے اور جیسا کہ ہم چلے بنا چکے ہیں واقعہ یہ ہے کہ ہر شے کی فطرت میں (ایک وقت) دو متضاد رجحانات ملتے جلتے

ہیں۔ ایک صعودی اور دوسرا نزولی۔ یا دوسرے پیرایہ اظہار میں یوں کہئے کہ ایک جہان مرکز گزیر جہان ہے اور دوسرا مرکز جو۔ اور دونوں میں سے کسی ایک کے غلبہ سے دو تکتہ کرنے والی حالتیں پیدا ہوتی ہیں۔ جن میں سے ایک مرکز سے دوسرے چلنے والی حرکت ہے اور دوسری مرکز کی طرف واپس لانے والی۔ بسا اوقات ان دونوں حالتوں کو علامتی طور پر دل کی دھڑکن یا نفس کی آمد و شد کے دوسرے عمل کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ اور گو کہ عام طور پر ان کا عمل یکے بعد دیگرے بیان کیا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ دونوں رجحانات جن سے یہ احوال مطابقت رکھتے ہیں اپنی نسبتوں کے فرق کے ساتھ ہمیشہ یک وقت ہم عصر ہوتے کار آتے ہیں۔ علاوہ ازیں دنیا کی پیش قدمی کے دوران ایسے لمحات میں جب ازل و ال ریحان یقینی طور پر غالب آتا ہو محسوس ہوتا ہے تو بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ کوئی خاص عمل اس رجحان کی راہ میں حائل ہو کر مخالف رجحان کو تقویت پہنچانے لگتا ہے تاکہ اس طور پر کم از کم ایک حد تک اور اس وقت کے مخصوص حالات کے مطابق کچھ نہ کچھ توازن بحال ہو جائے اور ایک ایسا جزوی تطابق از سر نو پیدا ہو سکے جو یہ احساس دلانے لگے کہ زوال کا عمل رک سا گیا ہے یا عارضی طور پر ہے اثر ہو گیا ہے۔

یہ دیکھنا آسان ہے کہ اس طرح کی روایتی معلومات جن کا ہم یہاں صرف ایک مختصر سا خاکہ ہی پیش کر سکتے ہیں۔ ایسے تصورات و خیالات کا دروازہ کھول دیتی ہیں جو وسیع تر اور عمیق تر ہونے کے ساتھ ساتھ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ہر اس شے سے قطعاً مختلف ہیں جو "فلسفہ تاریخ" کی تشکیل کرنے والی ان کاوشوں میں کہیں بھی پائی جاسکتی ہو جو جدید مصنفین میں اتنی معروف و مقبول ہیں۔ بہر حال ہم فی الحال ماضی میں بہت دور ایک جا کر موجودہ دائرہ فہم کے مأخذ کا سراغ لگانے کا کوئی ارادہ نہیں رکھتے اور نہ ہی کھجک کے نقطہ آغاز تک واپس جانا چاہتے ہیں۔ اس لئے کہ درحقیقت ہماری براہ راست دلچسپی اس وقت نسبتاً محدود تر زمانے یعنی کھجک کے دور آخر سے ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ مذکور بالا عظیم ادوار میں سے ہر دور کوئی ثانوی ادوار پر مشتمل ہے جنہیں مختلف ذیلی تقسیمات کے ساتھ آسانی سے پہچانا جاسکتا ہے اور چونکہ ہر جزو اپنے مخصوص انداز میں کل کے مائل ہوتا ہے لہذا کہا جاسکتا ہے کہ یہ تمام ذیلی تقسیمیں نسبتاً چھوٹے پیمانے پر اس بڑے دائرے کی عام روش ہی کو ہی مرکزی ہیں جس کا یہ خود ایک حصہ ہیں۔ لیکن ہمیں اندیشہ ہے کہ مختلف اور مخصوص حالتوں پر اس قانون کا اطلاق جس طرح ہوتا ہے اس کے طریقہ کی پوری پہچان جن میں ان حدود سے بہت دورے چلے گی جو ہم نے اپنے موجودہ مقالہ کے لئے مقرر کی ہیں۔ لہذا تمہیدی بیانات کو مکمل کرتے ہوئے ہم ان خاص بحرانی مراحل سے صرف ایک یا دو کا ذکر کریں گے جن سے نوع انسانی نسبتاً قریب کے زمانے میں گزری ہے اور جن کا تعلق اس زمانے سے ہے جو عام طور پر "تاریخی زمانہ" کہلاتا ہے۔ اس لئے کہ فی الواقعہ صرف یہی زمانہ ایسا ہے جو عام یا

کی دسترس میں ہے اور قدرتی طور پر یہی ہمیں اپنے مطالعہ کے حقیقی موضوع تک لے جائے گا۔ اس لئے کہ ان نازک ادوار میں سب سے آخری دور وہی ہے جو اس زمانہ پر مشتمل ہے جسے عرف عام میں ”دور جدید“ کہا جاتا ہے۔

ایک غیر معمولی واقعہ جس پر شاید کبھی مناسب غور و خوض نہیں کیا گیا، یہ ہے کہ مذکورہ معنوں میں جس زمانہ کو قطعی طور پر ”تاریخی زمانہ“ قرار دیا جاتا ہے اس کی حد بھی ماضی میں کم و بیش چھٹی صدی عیسوی قبل مسیح تک جا کر ختم ہو جاتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وقت کی اس حد پر ہماری راہ میں ایک ایسی ناقابل عبور رکاوٹ موجود ہے جس پر عام تحقیق کے تمام تر ذرائع تفتیش کی مدد سے بھی قابو پانا ممکن نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس وقت کے بعد سے تاریخی واقعات کا ایک معتبر اور بڑی حد تک ٹھیک ٹھاک سلسلہ وار ریکارڈ ہر جگہ مل جاتا ہے لیکن زمانہ ماقبل سے تعلق رکھنے والے واقعات کا تعین بہت سطحی قسم کے اندازوں کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک ہی واقعہ کی تاریخ میں بسا اوقات صدیوں کا فرق ہوتا ہے۔ پھر یہ فرق ایسے ہلکے سلسلہ میں تو اور بھی نمایاں ہے۔ مثال کے طور پر مصر — جن کے بارے میں ہماری معلومات کا ذخیرہ محض چند منشر آثار و باقیات تک محدود ہونے کی بجائے اس سے کہیں زیادہ اچھے خدے مواد پر مشتمل ہے لیکن شاید اس سے بھر زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ایسے استثنائی معاملہ میں — جیسے کہ مثلاً چین کا ہے — ہمارا نسبتاً بعید ترین زمانوں سے متعلق تاریخی اسناد و وقائع کا ریکارڈ محفوظ ہے اور واقعات کی تاریخیں علم ہدیت کی رو سے قطعیت کے ساتھ اس طور پر متعین کی گئی ہیں کہ شک و شبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ جدید مصنفین اور مؤرخین کی یہ روش ہے کہ وہ ان ادوار کو بھی افسانوی

Legendary قرار دے کر یہ تاثر پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں جیسے کہ ان کے نزدیک اس سرزمین کے بارے میں کسی یقینی بات کا معلوم ہونا مرے سے خارج از امکان ہو۔ اس طرح یہ لوگ اپنے آپ کو یقینی معومات کے حصول سے تھک رہے ہوتے ہیں (یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ) نام نہاد ”کلاسیکی ازمنہ قدیم“ بہت فرضی سی شے ہے اور یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ یہ نام نہاد ”کلاسیکی ازمنہ قدیم“ حقیقی ازمنہ قدیم کے مقابلہ میں جدید سے بڑی حد تک قریب تر ہے اس لئے کہ اس کی قدامت کا پھیلاؤ تو کھجک کے وسط تک بھی نہیں جاتا حالانکہ ہندوؤں کے عقائد کے مطابق کھجک کا پھیلاؤ منومنرا کے پورے دائرے کے صرف دسویں حصہ کے برابر ہے۔ ہمارے جدید محققین کو تو اپنی تاریخی معومات کی رسائی پر بڑا ناز ہے لیکن ان آراء کی روشنی میں آپ خود ہی فیصلہ کر سکتے ہیں کہ وہ اس میں کہاں تک حق بجانب ہیں۔ بے شک وہ تو اپنے آپ کو حق بجانب ثابت کرتے ہوئے یہی جواب دیں گے کہ یہ سب محض ”افسانوی دور کی باتیں“ ہیں لہذا ہرگز قابل اعتنا نہیں۔ مگر یہ جواب ہم سے خود ان کی اپنی لادینی اور کم فہمی

کے اعتراف کے مترادف ہے، جو روایت کی تحقیر کرنے والے معنفسین کی نفسیات کو ظاہر کرتا ہے۔ کیونکہ جبکہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ جدید نقطہ نظر دراصل اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ روایت دشمن نقطہ نظری کا دوسرا نام ہے۔

چھٹی صدی قبل مسیح میں اکثر اقوام کسی نہ کسی سبب سے زبردست تبدیلیوں سے دوچار ہوئیں۔ لیکن ہر ملک اور ہر ملت میں ان تبدیلیوں کی نوعیت، مختلف تھی۔ بعض صورتوں میں ایسا ہوا کہ روایتی اصولوں کا اطلاق نئے حالات پر کر کے روایت کی تشکیل نو کی گئی اور روایت کی تشکیل نو کا یہ عمل ٹیٹھور روایتی اصولوں کے مطابق انجام دیا گیا مثلاً چین میں اگلے وقتوں سے جو روایتی حکمت ایک کلی وحدت کے طور پر قائم و دائم چلی آ رہی تھی وہ اس زمانے میں ٹوٹ کر واضح طور پر دو الگ الگ حصوں میں بٹ گئی۔ تاؤ ازم اور کنفیوشس ازم۔ تاؤ ازم جو خاص مابعد الطبعیات اور اعتقادی قسم کے روایتی علوم پر مشتمل تھا، خاص خاص لوگوں کے لئے اور کنفیوشس ازم جو زیادہ تر عملی اور سماجی اخلاقیات کے شعبہ سے متعلق تھا سب کے لئے بلا امتیاز قرار پایا۔ ایران میں یہ زمانہ آخری زرتشت کا زمانہ تھا۔ لہذا اس زمانے میں وہاں بھی زرتشتی روایت کی کچھ ایسی ہی تشکیل نو کی گئی۔ اور ہندوستان میں بدھ ازم کا ظہور بھی اسی زمانہ میں ہوا۔

مغرب کی طرف بڑھتے تو یہ نظر آتا ہے کہ یہودیوں کے لئے یہی زمانہ بابل کی ابھری کا زمانہ ہے اور شاید سب سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ شرمال کے قبل عرصہ میں بنی اسرائیل اپنی (حروف تہجی) ابجد تک فراموش کر بیٹھے۔ چنانچہ بعد کے زمانے میں انہیں اپنی مقدس کتابوں کو از سر نو مرتب کرنا پڑا۔ لیکن جو صحیفے ان مرتب ہوئے وہ صحیفہ سابقہ میں استعمال ابجد کی بجائے ایک مختلف حروف تہجی میں لکھے گئے۔ ایسے ہی دوسرے بہت سے واقعات کا حوالہ بھی دیا جاسکتا ہے جو کم و بیش اسی زمانے سے تعلق رکھتے ہیں لیکن ہم یہاں صرف اتنا ذکر کریں گے کہ روم میں باوٹاہوں کے افسانوی دور کے اختتام پر تاریخی دور کا آغاز اسی زمانے میں ہو گیا تھا اور قدرے مبہم طور پر ہی سہی لیکن یہ بھی معلوم ہے کہ کلٹک اقوام Celtic Peoples

کے لئے بھی یہ زمانہ بڑی اہم تحریکات کا زمانہ تھا۔ لیکن ان نکات کی تفصیلات میں جائے بغرب ہمیں آگے بڑھ کر ان واقعات پر غور کرنا ہے جو اس زمانے میں یونان میں رونما ہوئے۔ یونان میں بھی چھٹی صدی قبل مسیح کا زمانہ نام نہاد کلاسیکی تہذیب کا نقطہ آغاز ہے اور صرف یہی زمانہ جدید محققین کے نزدیک تاریخی زمانہ کہلاتے کا مستحق ہے۔ کیونکہ زمانہ ماقبل سے تعلق رکھنے والی ہر چیز کے بارے میں معلومات اتنی کم ہیں کہ اسے افسانوی دور قرار دے دیا جاتا ہے۔ حالانکہ (واقعہ یہ ہے کہ) اس تاریخی دور کی حالیہ تحقیقات نے اب اس میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں چھوڑا کہ زمانہ ماقبل میں یہ خطہ زمین ایک بہت حقیقی تہذیب کا گہوارہ تھا اور ایسے قرائن بھی ملتے ہیں کہ

جن کی بنا پر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ آدھین یونانی تہذیب زمانہ مابعد کی نام نہاد کلاسیکی تہذیب کے مقابلہ میں عقلی اور روحانی اعتبار سے کہیں زیادہ ممتاز اور شاندار تھی۔ نیز یہ کہ ان دونوں ادوار کے درمیان جو رشتہ تھا وہ بھی کچھ اسی قسم کے رشتہ کے مشابہ تھا جو یورپ کے صدرِ جدید اور قرونِ وسطیٰ کے درمیان پایا جاتا ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ مورخ الذکر دور کے مقابلہ میں اول الذکر دور میں (روایت سے) انقطاع کا عمل زیادہ اس قدر نہیں تھا۔ کیونکہ کم از کم جزوی طور پر ہی سہی، روایت کی تشکیلِ نو ضرور کرنی گئی تھی اور اس کا اثر سب سے زیادہ "اسرار و رموز" یا باطنی تعلیم کے شعبہ پر پڑا تھا۔ ہیں اس اثر کو فیتا غوثی روایت سے مربوط کر کے دیکھنا چاہئے جو ایک نئے پیرایہ افکار میں بنیادی طور پر مابعد آرٹک روایت ہی کی تجدید تھی اور جس کا اپنا

کے دلیلی مسک سے منسلک ہونا اس امر کی گواہی دیتا ہے کہ اس کا سلسلہ نسب نئی نوع انسان کی قدیم ترین روایات میں ایک روایت سے بغیر کسی انقطاع کے مسلسل اور باقاعدہ طور پر ملتا ہے۔ لیکن دوسری طرف بہت جلد ایک ایسی نئے بھی نمودار ہو گئی جس کی مثال اس سے پہلے کوئی اور نہیں ملتی اور جو مستقبل میں کُل دنیا کے مغرب پر اپنے مضر اثرات مرتب کرنے والی تھی۔ ہمارا اشارہ اس مخصوص طرزِ فکر کی طرف ہے جسے اس وقت فلسفہ کا نام دیا گیا اور جو اس وقت سے لے کر آج تک اسی نام سے موسوم ہے۔ لیکن یہ ایک خاصا اہم موضوع ہے جس پر کسی قدر تفصیل سے بات ہونی چاہئے۔

یہ درست ہے کہ فلسفہ کا لفظ بچے سے خود بالکل جائز اور صحیح مفہوم میں استعمال کیا جاسکتا ہے۔ وہ مفہوم جو بلاشبہ اس کا ابتدائی مفہوم تھا۔ خصوصاً اگر یہ بات صحیح ہو (جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے) کہ اس لفظ کا استعمال سب سے پہلے فیتا غوثی نے کیا۔ علم صرف کی رو سے دیکھا جائے تو اس لفظ کے صاف اور سیدھے معنی ہیں حکمت کی محبت۔

Love of wisdom

لہذا اولاً تو یہ لفظ اس رجحان پر دلالت کرتا ہے جو حکمت کے حصول کے لئے شرطِ آدھین کی حیثیت رکھتا ہے اور تندر سے وسیع تر مفہوم میں یہ اس تلاشِ طلب کے معنی بھی دیتا ہے جو اس رجحان کے نتیجہ میں پیدا ہو کر آدمی کی رہنمائی حکمت کی جانب کرتی ہے۔ لہذا یہ لفظ ابتدائی تیاری کے اس درجہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جو حکمت کے حصول سے قبل حکمت کی سمت اٹھائے جانے والے قدم یا اس مقام کی حیثیت رکھتا ہے جو حکمت کے مرتبہ سے ایک درجہ کمتر ہے۔ اس لفظ کے معنی میں جو بگاڑ بعد میں پیدا ہوا اس کا اصل سبب یہ تھا کہ ابتدائی تیاری کے رستے کو بجائے خود منزل سمجھتے ہوئے فلسفہ کو حکمت کا بدل قرار دینے کی کوشش کی گئی۔ یہ بات حکمت کی یقینی ماہیت کو مہول بیٹھنے یا اسے تسلیم کرنے میں ناکامی پر دلالت کرتی تھی۔ غرض اس طور پر وہ مبہمہ دانش وجود میں آگئی جسے ناسوقی فلسفہ Profane Philosophy

کہا جاسکتا ہے اور جو اپنے کردار میں نئی صفت انسانی اور اسی لئے محض عقلِ جزوی کے دائرہ کار سے متعلق ہے۔ یہ

فلسفہ اس حقیقی روایتی حکمت کا بدلہ قرار پایا جو مادی انسان اور مافوق الفکری مدارج سے تعلق رکھتی تھی۔ یہ ہم حقیقی روایتی حکمت کے کچھ نہ کچھ آثار پر پورے ازمائش قدیم میں برابر پائے جاتے رہے۔ اس کا ثبوت ایک تو اسرار و رموز کے اس غیر منقطع سلسلہ سے ملتا ہے جو ناقابل تردید طور پر باطنی تعلیم کے حقیقیانہ مسلک کا حال تھا اور دوسرے اس حقیقت سے کہ خود فلاسفہ کی تعلیم بالعموم "ظاہری" اور "باطنی" دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہوتی تھی اور باطنی معنی کے ذریعہ اس کا سلسلہ ایک بلند تر نقطہ نظر سے ملاحظہ کرنے کا امکان مہیا کیا جاتا تھا۔ جیسا کہ ہم واضح طور پر دیکھ سکتے ہیں اس کی ایک بہت اچھی مثال (بعض اعتبارات سے) مکمل ہی سہی) چند صدیوں بعد ہمیں اسکندریہ کے سکول میں بھی ملتی ہے۔ اب یہ بات بخوبی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ "ناموقہ فلسفہ" کو باطنی فلسفہ بنانے کے لئے ضروری تھا کہ فلاسفہ کی

Profane Philosophy

تعلیم سے باطنی پہلو کو یک قلم سردار کے صرف اس کے ظاہری اور خارجی پہلو کو باقی رکھا جائے۔ ٹھیک ہی وہ منزل تھی جس کی جانب آگے چلی کہ جدید میں اس تحریک کو بڑھنا تھا جس کا آغاز یونانیوں سے ہوتا ہے۔ رجحانات جوالی یونان کے ہاتھوں پہلے ہی اظہار پا چکے تھے ان کا اپنے منطقی نقطہ عروج تک پہنچنا لازمی تھا۔ یونانیوں نے عقلی ہرادی سے پیدا ہونے والی طرز فکر کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دے رکھی تھی۔ اسے دور جدید کی عقلیت پرستی "Rationalism" کی نشوونما کے لئے میدان ہموار کرنا تھا۔ واضح رہے کہ عقلیت پرستی بطور خاص ایک جدید ذہنی رجحان ہے جو صرف فوق الفکری اشیاء کو نظر انداز کرنے پر ہی اکتفا نہیں کرتا بلکہ انہیں تسلیم کرنے سے قصداً انکار کرتا ہے۔ ہر حال چونکہ اس تحریک کی نشوونما اور اس کے اثرات و نتائج کا جائزہ ہمیں اس کتاب کے دوسرے حصہ میں لینا ہے اس لئے اس موضوع پر اس سے زیادہ گفتگو کی فی الحال ضرورت نہیں۔

البتہ ایک نکتہ اس ضمن میں ایسا ضرور ہے جو زیر بحث موضوعات سے خاص تعلق رکھتا ہے۔ ہمارا اشارہ اس امر کی جانب ہے کہ جدید کے بعض مآخذ کی تلاش کی سبکی ازمائش قدیم میں کی جانی چاہئے۔ لہذا جدید کا یہ دعویٰ مبالغہ آلود بھی نہیں کہ اس کی بنیاد یونانی لاطینی تہذیب پر قائم ہے اور پورا جدید ہمارے ہاتھ خود یونانی لاطینی تہذیب ہی کا ایک تسلسل ہے۔ اس کے باوجود ہم یہ کہہ بغیر نہیں رہ سکتے کہ یہ تسلسل صرف و درکار سے تسلسل تسلسل ہے کیونکہ کلاسیکی ازمائش قدیم میں تو ایسی بہت سی چیزیں آخرا تک موجود تھیں جن کا تعلق ایک بلند تر عقلی اور روحانی مرتبہ سے تھا۔ لیکن ان جیسی باتوں کے برابر کی ایک بھی چیز جدید میں نہیں ملتی۔ بہر حال حقیقی علم و حکمت کو ہمیشہ از ہمیشہ دھندلانے میں یہ دونوں تہذیبیں دو مختلف منزلوں کی نشاندہی کرتی ہیں۔ حقیقتاً کسی بھی شخص کے لئے قدیم تہذیب کے احاطہ کو چشم فکر سے مسلسل اور بدرجہ اس انجام کی طرف

بڑھتے ہوئے دیکھ لینا عین ممکن تھا جو کم و بیش ہمارے گرد و پیش کی موجودہ صورت حال سے ملتا جلتا ہو۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہوا کیونکہ ان دونوں کے مابین ایک اور نازک سادہ و راسخا حائل ہو گیا جو برفانی ہونے کے ساتھ ساتھ (روایت کی) تشکیلی نو کے ان مراحل میں سے ایک بھی تھا جن کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔

یہ دور عیسائیت کی ابتدا اور اس کے فروغ کا دور ہے جو ایک طرف تو یہودیوں کی پراگندگی کا زمانہ ہے اور دوسری طرف یونانی لاطینی تہذیب کا مرحلہ اختتام۔ لیکن ان واقعات کی اہمیت کے باوجود ہم ان سے تیزی کے ساتھ گزر سکتے ہیں کیونکہ ایک تو یہ واقعات اول الذکر واقعات کے مقابلہ میں زیادہ معروف ہیں۔ دوسرے انکی ہم زمانیت کے بارے میں اکثر و بیشتر ایسے مؤرخین بھی اظہار رائے کر چکے ہیں جن کا نقطہ نظر نسبتاً سطحی رہا ہے پھر بعض ایسی خصوصیات کی موجودگی کی طرف بھی بار بار توجہ مبذول کرائی جا چکی ہے۔ جو عصر حاضر اور ’کلاسیکی‘ دنیا دونوں کے اغماط میں مشترک ہیں۔ اور گو کہ ہم نہیں چاہتے کہ اس تقابل کو زیادہ طول دیا جائے پھر بھی یہ بات ماننے کی ہے کہ دونوں میں بعض نمایاں مشابہتیں واقعی ملتی ہیں۔ خالصتاً ناموقی فلسفہ قدما جہاں چلکے۔ ایک طرف تشکیک کا فلسفہ اور دوسری طرف روایت اور باعقوریت کی اخلاقیات کے ظہور سے صاف پتہ چلتا ہے کہ روحانیت کا اغماط کہاں تک پہنچ چکا تھا۔ اس کے ساتھ ہی مذہبی مقدس تعبہات بھی اپنی معنویت کھو چکے تھے اور اس کے نتیجہ میں خود مذہب اغماط پذیر ہو کر صحیح معنوں میں وضعیت

کی شکل اختیار کر چکا تھا۔ بایں کہنے کہ اپنی اندرونی معنویت کھو کر ایک ایسے بے جان ظاہری پیکر کی صورت میں باقی رہ گیا تھا جس کی سینٹیت ’توہمات‘ کے مجوس سے زیادہ نہیں تھی۔ اس اغماط کے خلاف رد عمل کی بعض کوششیں ضرور ہوئیں۔ خود یونانیت

Hellenism

حصوں سے باسانی رابطہ قائم کر سکتی تھی۔ مشرقی تعبہات سے بعض عناصر مستعار لے کر ان کی مدد سے نئی قوت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس مقصد کے لئے اب ایسے ذرائع قطعاً ناکافی تھے۔ اس لئے کہ یونانی لاطینی تہذیب بجاتے خود ہلاکت کی اس منزل تک پہنچ چکی تھی جہاں سے واپسی ناممکن تھی۔ اس تہذیب کو پھر سے نئی زندگی دینے کے لئے ضروری تھا کہ اس کا مسیحا کہیں اور سے آئے اور ایک بالکل مختلف انداز کا آپریشن کرے۔ چنانچہ یہ عیسائیت ہی تھی جو اس کے لئے مسیحا بن کر آئی اور جس نے بالآخر اس تہذیب کی قلب ماہیت گردی۔ اچھا ایک بات غمناک بھی دیکھتے چلے کہ ہمارے اپنے زمانے اور اس زمانے کے درمیان بعض اعتبارات سے جو موازنہ بالکل بجا طور پر کیا جاسکتا ہے شاید وہ ان عوامل میں سے ایک ہے جو کسی نجات دہندہ یا مسیحا کی آمد سے متعلق اس الجھے ہوئے عیندے کے ذمہ دار ہیں جو آج کل اس قدر عا ہے۔ ہر حال برہری حملوں کے دو خلفائے

بعد جو پرانے نظام کے انہدام کی تکمیل کے لئے ضروری تھے۔ یورپ میں ایک متوازن صورت حال بحال ہو گئی جو کئی صدیوں تک قائم رہی۔ یہ قرون وسطیٰ کا دور تھا جسے سمجھنے میں جدید دور کے لوگ بڑے مغالطوں کا شکار ہوئے ہیں اور سبب اس کا یہ ہے کہ یہ لوگ اس دور کے ذہنی اور روحانی مزاج کو سمجھنے کے اہل نہیں بلکہ انہیں یہ دور یقینی طور پر "کلاسیکی" ازمہ قدیم کے مقابلہ میں کمزور زیادہ دور افتادہ اور اجنبی معلوم ہوتا ہے۔

ہمارے نزدیک قرون وسطیٰ کا اصل دور شاہی مان کے عہد حکومت سے لے کر چودھویں صدی عیسوی کے آغاز تک پھیلا ہوا ہے اور مؤرخ الذکر تذکرہ ایک نئے زوال کے آغاز کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ زوال مختلف مراحل سے ہوتا ہوا اپنی روز افزوں قوت کے ساتھ عصر حاضر تک آتا ہے۔ دراصل یہی تاریخ، عہد جدید کے بحران کا حقیقی نقطہ آغاز ہے۔ عیسائیت میں انتشار کی اولین علامات بھی اسی وقت ظاہر ہوئیں۔ (اور واضح رہے کہ) قرون وسطیٰ کی مغربی تہذیب عیسائیت کے ساتھ غیر منطک طور پر وابستہ تھی۔ اور یہی وہ وقت ہے جب ایک طرف تو جاگیرداری نظام جو عیسائیت سے بہت قریبی طور پر منسلک تھا ٹوٹ کر بکھرنے لگا۔ اور دوسری طرف "قوتوں کی تشکیل کا آغاز بھی اسی زمانہ میں ہوا۔ لہذا (مہم سمجھتے ہیں کہ) غام خیال کے برعکس، عہد جدید کا آغاز تقریباً دو صدی پہلے سے کرنا چاہیے۔ نشاۃ ثانیہ اور تحریک اصلاح دونوں اپنی مابین کے اعتبار سے اولیٰ ایسے نتائج کی حیثیت رکھتے تھے جو زمانہ ماقبل میں رونما ہونے والے انحطاط کی بنا پر ہی ممکن ہو سکے۔ لیکن حیاتی اثرات مرتب کرنا تو درکنار، یہ تحریکیں اس کی بجائے ایک بڑے سنگین زوال کی علامت بن گئیں۔ کیونکہ انہوں نے روایت کا رشتہ معاشرے سے کلی طور پر منقطع کر دیا۔ اول الذکر تحریک نے یہ کام آرٹ اور سائنسی علوم کے میدان میں اور مؤرخ الذکر نے مذہب کے میدان میں انجام دیا۔ باوجود اس حقیقت کے کہ مذہب کے میدان میں ایسے کسی انقطاع کا تصور بھی محال تھا۔

جیسا کہ دیگر مقامات پر پہلے بھی کہا جا چکا ہے وہ تحریک جسے نشاۃ ثانیہ کے ناپاک موصوم کہا جاتا ہے دراصل بہت سی چیزوں کی موت کا دوسرا نام تھا۔ اس تحریک نے یونانی لاطینی تہذیب کے احیاء کے نام پر اس تہذیب کے انتہائی خارجی حصہ کو اپنایا۔ اس لئے کہ ضبط تحریر میں تو صرف وہی کچھ آسکتا تھا (اور آیا) جو نسبتاً خارجی اور ظاہری تھا۔ مزید برآں اس قسم کے ناکمل احیاء کے لئے پہلے ہی سے مقدّر تھا کہ وہ اپنے کردار میں بہت مصنوعی اور غیر حقیقی ہو۔ اس لئے کہ ایسی ہیئتوں کو جو صدیوں پہلے اپنی اصل روح کو چھو چکا ہو، اپنانے کا نتیجہ اس کے سوا اور ہو ہی کیا سکتا تھا۔ اب جہاں تک قرون وسطیٰ کے روایتی علم کا تعلق ہے تو کم و بیش اسی زمانہ میں چند آخری مفاہر پیدا کرنے کے بعد یہ علوم کلیتہً اسی طرح ناپید ہو گئے جس طرح گزشتہ تہذیبوں کے علوم کسی زبردست حادثے کی بنا پر مدتوں پہلے نیست و نابود ہو کر رہ گئے تھے۔ مگر (اس فرق کے ساتھ کہ) اس مرتبہ

ایسی کوئی چیز دوبارہ پیدا نہ ہو سکی جو ان ناپید ہونے والی چیزوں میں سے کسی کی جگہ پر کر سکتی۔ لہذا اس کے بعد تو صرف فلسفہ اور "ناموتی" سائنس ہی باقی رہ سکتے تھے۔ یا یوں کہئے کہ حقیقی روحانیت کی نفی، علم کی بہت ترین درجہ تک تجدید، اصولوں سے بہت کم واقعات کا تجزیہ یا قیاسی اور تجربی مشاہدہ و مطالعہ۔ غراہم جزئیات و تفصیلات کے غیر ختم سلسلوں کا لامحدود پھیلاؤ۔ ایک دوسرے کی مسلسل نفی کرنے والے

بے بنیاد مفروضات Hypothesis اور ایسے کسری نظریات و آراء کا تہ بہ تہ

انبار جو کسی منزل تک پہنچانے سے قاصر ہو۔ سوائے علمی اطلاعات کی اس مخصوص نوعیت کے جو جدید تہذیب کی برتری اور فضیلت کی واحد حقیقی ضامن ہے۔ ایسی برتری جسے مشکل ہی سے قابلِ رشک قرار دیا جاسکتا ہے اور جو ہر دوسری سرگرمی کا کھا گھینٹنے کی حد تک ترقی کر کے اس تہذیب کو خالص مادی کردار عطا کرنے میں کامیاب ہے۔ وہ کردار جس نے اسے ایک سراسر انسانیت سوز تہذیب بنا دیا ہے۔

ایک قطعاً غیر معمولی واقعہ ترقی و ترقی کی تہذیب کا انتہائی سرعت کے ساتھ کھینچنے والی طور پر فراموش ہوجانے کے مترادف صدی کے آگے آگے اس کی معنویت سے لوگوں کا کوئی ربط ہی باقی نہ رہے، جتنی کہ اس دور کی باقی رہنے والی یادگاریں بھی لوگوں کے لئے ذہنی اعتبار سے ہی نہیں جمالیاتی نقطہ نظر سے بھی بے معنی ہو کر رہ جائیں۔ اسی بات سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس اثنا میں عام ذہنیت کس حد تک بدل چکی تھی۔ ہم یہاں ان عناصر کی چھان بین میں نہیں پڑنا چاہتے جو یقیناً بہت پیچیدہ ہیں اور جن کی سادہ باز کا نتیجہ ایسے بنیادی تغیر کی صورت میں برآمد ہوا کہ اس کا اندازہ خود آپ سے آپ کسی رہنما دار سے کر سنا سخت کے بغیر واقع ہونا مشکل ہی سے قابلِ تسلیم ہے۔ اب سادہ رہنما دار جس کی صحیح نوعیت کا اندازہ معافی رہنا بھی چاروں ناچار ضروری ہو۔ اس سلسلہ میں بعض عجیب و غریب حالات قابلِ توجہ ہیں۔ مثلاً ایک ایسی زمانہ میں بعض ایسی چیزوں کا نئی دریافتوں کے پیر میں مقبول عام ہونا جن کے بارے میں مدتوں پہلے کچھ نہ کچھ معلومات ضرور حاصل تھیں۔ لیکن جنہیں اس لئے عام نہیں کیا گیا کہ ان کے امکانی فوائد کے مقابلہ میں نقصانات کہیں زیادہ تھے۔ اور یہ بات بھی بہت زیادہ عجیبہ ان قیاس سے کہ ترقی و ترقی کو تاریکی، جمالت اور بربریت کے دور میں ڈھال دینے والا انسانہ (کسی مصنف کے بغیر) آپ سے آپ تصنیف ہو کر مقبول اور معتبر قرار پائے۔ بایہ کہ تاریخ کے بطلان کا یہ کھلا ہوا جرم جس کے مزکب جدید لوگ ہیں، کسی طے شدہ منصوبہ کے بغیر۔ (آپ سے آپ) رو بہ عمل آجائے۔ لیکن اس مسئلہ پر ہم مزید کسی بحث کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ اس لئے کہ جو بھی ذرائع اس ہم کو کامیاب بنانے کے لئے اختیار کئے گئے ہوں ان سے ہمیں کوئی سروکار نہیں۔ ہماری اصل رجحانی نوعی انحال اس ہم کے نتائج سے ہے۔

نشأۃ ثانیہ کے زمانے میں ایک لفظ "اناسیت پرستی" Humanism

شہور ہوا۔ اس لفظ میں جدید تہذیب کے تمام پروگرام کا خلاصہ پیٹے ہی سے بند تھا۔ اناسیت پرستی کا یہ لفظ دراصل ایک وسیع بن گیا ہر شے کی قدر و قیمت کو گھٹا کر اسے خالص انسانی سطح تک کھینچ لانے کا، ہر اعلیٰ درجہ کے اصول کو برطرف کرنے کا اور اسعارِ ثانیہ، زمین پر مقابو پانے کے لئے آسمان سے منہ موڑنے کا۔ لوگ کہتے تھے کہ ہم یونانیوں کی مثال پر کل کر رہے ہیں لیکن یونانی بھی اس سمندر میں کبھی اتنی دور نہیں گئے تھے۔ انسانی افکار طے بہترین زمانے میں بھی نہیں کم از کم افادی تصورات نے ان کے بار کسی زمانے میں بھی اناسیت کا وہ مقام حاصل نہیں کیا جو جدید مہم میں بہت جلد انہیں حاصل ہو گیا۔ اناسیت پرستی دراصل ایک ابتدائی سوچ تھی اس مسلک کی جو بالآخر ہمارے مہم کی "دنیا پرستی" بن گیا۔ جدید تہذیب کے نزدیک چونکہ انسان ہر مقصود بالذات ہے لہذا یہ تہذیب ہر شے کو انسانی سطح تک کھینچ لانے کی کوشش میں درجہ بدرجہ انسان کے پست ترین عناصر کی سطح پر اتارتی چلی گئی اور انسانی نظریات کے مادی تقاضوں کی تسکین سے زیادہ اس کا کوئی اور مقصد نہ رہا۔ جو ہر صورت ایک فریب سے زیادہ نہیں، اس لئے کہ یہ تہذیب انسان کی جتنی ضروریات پوری کر سکتی ہے ان سے کہیں زیادہ مصنوعی ضروریات مسس پیدا کر رہی ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا جدید دنیا اس مسلک نشیب کی تہ میں اترنے تک اسی راستہ پر چلتی رہے گی۔ یا اس موقع پر بھی کسی ایسی تحریک اٹھائے پیدا ہونے کا امکان ہے جیسی کہ یونانی قدیم تہذیب میں اس کے دورِ انحطاط کے بعد اٹھی تھی، اس سے پہلے کہ ہم پامال میں اتر جائیں؟ معلوم تو ایسا ہی ہوتا ہے کہ جیسے اب نیچے میرے رکنے کا امکان نہ ہونے کے برابر ہو۔ پھر جو نشانیاں روایتی عقائد میں بتائی گئی ہیں ان کے ساتھ ہی ہر ملک کے آخری دور میں داخل ہو چکے ہیں جو اس "عہدِ ظلمت" کا تاریک ترین دور ہے۔ فنا کی اس حالت میں نجات کی کوئی صورت ہونے کی انتظام کے ممکن نہیں۔ اس لئے کہ اب کسی ایسی تجدید سے کام نہیں چل سکتا جس کی حیثیت محض یہ پاپوتی کی ہو۔ اب تو بس تعمیرِ نو کی ضرورت ہے جو مکمل امداد کے بغیر ممکن نہیں۔ اس وقت ابتری اور انتشار ہر شعبہ میں غالب آکر اس اٹھانک پہنچ چکے ہیں جو اس سے پہلے کبھی دیکھنے میں نہیں آئی۔ یہ ہونا ک صورت حال شروع تو مغرب سے ہوئی تھی لیکن اب ساری دنیا اس کی پیٹ میں آکر خوف سے تھلا رہی ہے اور گو کہ ہم خوب جانتے ہیں کہ یہ ابتری صرف ہٹا رہی ہے اور زیادہ دیر تک قائم رہنے والی نہیں لیکن یہ بحران اپنی ہمہ گیری اور وسعت کے اعتبار سے ان تمام بحرانوں سے زیادہ شدید اور سنگین ضرور ہے جن سے نوعِ انسانی کو موجودہ دائرہِ مہم میں پہلے کبھی سابقہ پڑ چکا ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ یہ وہی شہ ہولِ زمانہ ہو جس کا ذکر ہندوؤں کی مقدس کتابوں میں ان الفاظ کے ساتھ آیا ہے :

”سب ذاتیں ایک دوسرے میں گڈ مڈ ہو جائیں گی“

یہاں تک کہ خاندان کا وجود بھی باقی نہیں رہے گا۔“

یہ بات ماننے کیلئے کہ آج دنیا کی حالت واقعی ایسی ہی ہے اپنے گرد دیکھیں ہر سمت میں متزل اور انحطاط کی اس شدید کیفیت پر ایک نظر ڈال لینا کافی ہے جس کی طرف متعدد صحیفوں میں ”ویرانی اور بربادی کی لعنت“ کے الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ یہی صورت حال کی سنگینی پر پردہ نہیں ڈالنا چاہئے بلکہ اسے اسی طور پر دیکھنا چاہئے جیسی کہ وہ ہے۔ تنوعیت اور رجائیت دونوں کے بغیر۔ کیونکہ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے پرانی دنیا کا خاتمہ ہی نئی دنیا کا آغاز بھی ہوگا۔

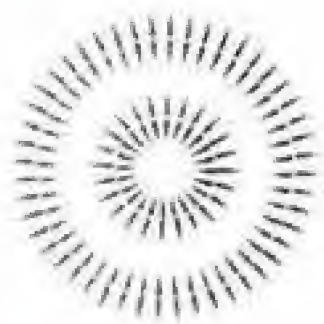
تاہم ایک سوال قدرتی طور پر ذہن میں ابھرتا ہے اور وہ یہ کہ جس دور میں آج کل ہم رہ رہے ہیں اس کی بستی کا جواز کیا ہے؟ ہمارا کہنا یہ ہے کہ موجودہ دور کے حالات کتنے ہی غیر معمولی کیوں نہ ہوں تاہم وہ اشیائے کائنات کے اس عمومی نظام میں شامل ہیں جو مشرق بعید کے ایک مروجہ عقیدہ کے مطابق تمام بد نظمیوں کے مجموعہ پر مشتمل ہے۔ چنانچہ یہ دور کتنا ہی تکلیف دہ اور پرانگندہ سہی، انسانی پیشرفت اور تکمیل کے کئی دائرے میں دوسرے کسی بھی دور کی طرح اس کی بھی ایک اپنی مقررہ جگہ ہونی ضروری ہے۔ مزید برآں اس امر کی شہادت کیلئے یہ بات کافی ہے کہ روایتی تعلیمات پہلے ہی اس دور کی خبر دے چکی ہیں۔ پھر دائرہ ظہور کی روز افزوں مادیت کی جانب نبوی رجحان کے بارے میں جو باتیں ہم ابتدا میں کر چکے ہیں وہ بھی موجودہ صورت حال پر روشنی ڈالنے کے علاوہ یہ بات ابھی طرح واضح کر دیتی ہیں کہ جو چیز ایک خاص نقطہ نظر سے غیبی معمولی اور غیر مربوط معلوم ہوتی ہے وہ اصل وہ ایک زیادہ ہمہ گیر اور بلند تر نقطہ نظر سے تعلق رکھنے والے قانون کا محض ایک لازمی نتیجہ ہوتی ہے۔ اس میں اتنی بات کا اضافہ اور کر لیجئے کہ ایک مرتبہ سے دوسرے مرتبہ میں جانے کی ہر صورت حال کی طرح ایک دائرے سے دوسرے دائرے کی طرف جانے والا راستہ بھی تاریکی ہی میں سے ہو کر گزرتا ہے۔ یہ ایک اور قانون ہے جو بڑی زبردست اہمیت کا حامل ہے لیکن اس کے اطلاق کی گونا گوں صورتوں کے پیش نظر ہم فی الحال اس کی تفصیل میں نہیں جانا چاہتے۔

مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ اب اس موضوع پر مزید کچھ اور کہنے کی گنجائش نہیں۔ کیونکہ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جدید صد کا ان مخصوص امکانات کی رسیدگی اور نشوونما کے مدارج سے ہم آہنگ ہونا ضروری ہے جو ظہور کے موجودہ دائرے کی نظر میں ابتداً اس سے بالعموم موجود ہیں۔ اور خواہ اس پورے دائرے کے نظام مراتب میں ان امکانات کا اپنا مرتبہ اور مقام کتنا ہی کمتر ہو، چر بھی دوسرے تمام امکانات کی طرح ان کے لئے بھی اپنے متعینہ مرتبہ اور مقام کے مطابق ظہور کرنا لازمی ہے۔ اس سلسلے میں روایتی نقطہ نظر کے مطابق کہا جاسکتا ہے کہ کسی بھی دائرہ ظہور،

Cycle کے آخری مرحلہ کے بنیادی مزاج اور کردار کا تعین اس بات سے ہوتا ہے کہ ہر وہ چیز صلیب اور دائرے دوران نظر انداز یا مسترد کیا گیا اس کا اس آخری مرحلہ میں بروئے کار آنا اور اس سے پورا پورا فائدہ اٹھایا جانا لازمی ہے۔ چنانچہ ٹھیک یہی معاملہ جدید تہذیب کا بھی ہے جو صرف انہی چیزوں کے سہارے زندہ ہے جنہیں گزشتہ تہذیبیں بیکار سمجھ کر نظر انداز کر چکی تھیں۔ اس بات کی تصدیق کے لئے صرف یہ دیکھ لینا کافی ہے کہ جو روایتی تہذیبیں مشرق میں آج بھی باقی رہ گئی ہیں ان کے حقیقی نمائندے مغرب کے سائنسی علوم اور ان کے صنعتی اطلاقات کو کسی نظر سے دیکھتے ہیں۔ بہر حال ایک مختلف درجہ کا علم رکھنے والے آدمی کے لئے علم کی یہ پست تر اقسام کتنی ہی غیر اہم تھیں، تاہم ان کا تحقیق بھی اپنی جگہ ضروری تھا لیکن یہ تحقیق صرف اس وقت ممکن تھا جب حقیقی علم و حکمت کا خاتمہ ہو چکا۔ تعلیم کہ اس تحقیق کو جو اپنے محدود ترین معنوں میں بطور خاص علی نوعیت کی حامل ہے ایک نہ ایک دن تو عمل میں آنا ہی تھا۔ لیکن اس کا رد یہ عمل آنا ایک ایسے زمانے ہی میں ممکن تھا جو روحانیت قدیمہ کے انتہائی مخالف سرے پر واقع ہو۔ اور صرف ایسے لوگ ہی اسے عمل میں لا سکتے تھے جو اسے میں سہرتا یا اس حد تک غرق ہوں کہ اسی سے باہر کسی بھی شے کا تصور نہ کر سکتے ہوں۔ اور جو (جیسا کہ ظاہر ہے) اسے سے جتنا زیادہ متمتع ہونے کی کوشش کریں اتنے ہی زیادہ اس کے امیر ہوتے جائیں اور اس طرح اپنے آپ کو ہر آن بڑھتے ہوئے بے قاعدہ اور بے مقصد تحریک و اضطراب کے عذاب میں دھکیل ہو کر کثرت محض کے اس انتشار کے حوالے کر دیں جو اپنے طبعی رجحان کے سبب ہلاکت کی آخری منزل کی طرف بڑھتا ہے۔

یہ ہے جدید دنیا کی (صورت حال کی) حقیقی توضیح جس کے صرف بنیادی خدوخال ہی اس مختصرے خاکہ میں اجاگر کئے گئے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ کسی شے کی تشریح و توضیح کو کسی صورت میں بھی اس شے کا جواز نہیں سمجھنا چاہئے۔ برائی لکھنا گزیر سہی پھر بھی وہ ہے تو برائی ہی۔ اس کا ناگزیر یہ ہونا اس کی برائی کو کسی طور پر کم نہیں کرتا۔ اور خواہ برائی کے اندر سے اچھائی ہی کیوں نہ پیدا ہوتی ہو پھر بھی برائی تو برائی ہی رہتی ہے اس کی نوعیت ہرگز نہیں بدلتی۔ مزید برآں ہم نے اچھائی اور برائی Good and Evil کے الفاظ اس سیاق و سباق میں کسی خاص اخلاقی منشا و مطلب کے بغیر محض اس لئے استعمال کئے ہیں تاکہ ہمارے مفہوم کو ذرا بہتر طور پر سمجھا جا سکے۔ اختلاف و انتشار کی جزوی صورتوں کے باقی رہنے کا جواز اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ یہ صورتیں ایک گلی نظام کے لازمی اجزاء کی حیثیت رکھتی ہیں۔ پھر بھی اختلاف و انتشار کا کوئی بھی دور ہمارے خود ایک ایسی شے ہے جسے (وقت کے جسم پر) ایک بہت بڑے فائدہ چھوڑے کی طرح سمجھنا چاہئے۔ جو چند مخصوص اور معین فطری قوانین کا منطقی نتیجہ ہونے کے ساتھ ساتھ انحراف اور باطل کی ذیلی میں آتا ہے۔ یاد دہانی میں اسے ایک ایسے اختلاف عظیم سے مشابہ سمجھا جا سکتا ہے جو یوں تو واقعات کی عام گردش ہی کا نتیجہ ہے۔ لیکن الگ سے دیکھا جائے تو بے ترتیبی

اور تخریب کے سوا اور کچھ نہیں۔ کسی بھی دوسری شے کی طرح جدید تہذیب بھی اپنی ہستی کا جواز رکھتی ہے اور اگر واقعی یہ
 تہذیب اس صورت حال کی نمائندہ ہے جو ایک دائرہ ظہور کی خاتمہ ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ وہی کچھ ہے جو کچھ کہہ
 ہونا چاہیے۔ نیز یہ کہ اس کا ظہور شیک، اپنے مقررہ وقت اور مقام پر ہوا ہے۔ تاہم اس پر محاکمہ کتاب مقدس کے
 ان الفاظ کی روشنی میں ہی ہونا چاہیے جنہیں بیشتر اوقات نامکمل طور پر سمجھا گیا ہے :
 "اور مزدور ہے کہ ملعیان ہو، مگر لعنت ہو اس پر جو
 اس کا دوسرا بیدہ بنتا ہے ۛ"



۱۱

۱۱ اسلام کے ظہور کو بھی ایک ایسی ہی الوہی مداخلت کے حصہ پر دیکھا جاسکتا ہے جس نے اس دور کے مخصوص
 حالات کے مطابق مرکز گزرنے پر رجحان کی راہ میں حائل ہو کر اس کا رخ مرکز جو رجحان کی طرف کر دیا۔ وہ مرکز گزرنے پر رجحان
 جو ظہور اسلام کے وقت تمام موجود تہذیبوں پر غلبہ تھا۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جعلی بستیایں

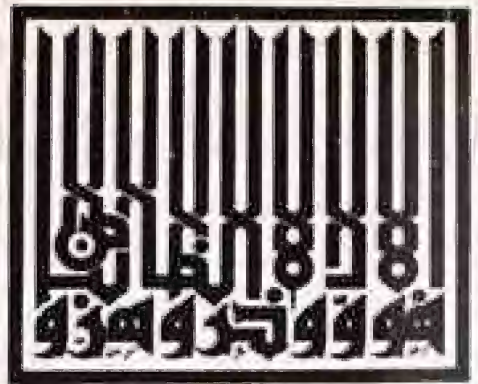
تصنیف : حسن عبد الحکیم

Gai Eaton

ترجمہ : محمد سرہیل عمر

”روایت“ اول میں حسن مبداء الحکیم کی فکر افروز کتاب ”کنگ آف دی کاسل“ کے ابتدائیہ کا ترجمہ پیش کیا گیا تھا (بزرگ دگر)۔ صفحات آئندہ میں اسی کتاب کا باب دوم Unreal Cities پیش کیا جا رہا ہے جو جدید تمدن اور اس میں بسنے والی انسانوں کی حالتِ زار پر شاید اس زمانے کی سب سے مضبوط تنقید ہے۔

(ادارہ)



ہمیں بنانے میں بڑی حد تک ہمارے فیصلوں اور ہمارے چناؤ کا ہاتھ ہوتا ہے۔
 ہمارے ہر چناؤ کے ساتھ اس تصویر میں کچھ نقوش کا مزید اضافہ ہو جاتا ہے جو مکمل ہونے پر
 یہ دکھائے گی کہ کیا اور ناقابل تکرار طور پر ہم کیا ہیں۔ اس چناؤ کے نتائج اس طرح پھیلے گئے جیسے
 تالاب کے کھڑے پانی میں پھینکے ہوئے کنکر سے دائرہ در دائرہ لہریں پھیلتی چلی جاتی ہیں۔ ہمارے
 گرد و پیش کے لوگوں میں بھی کچھ تبدیلی واقع ہوگی خواہ تھوڑی سی ہی کیوں نہ ہو، لیکن یہ نتائج اس
 قرب و جوار کے علاوہ اس سے ورا د ایسے ساحلوں تک پہنچتے ہیں جن کا ہمیں گمان بھی نہیں گزرتا۔
 جو انتخاب ہم کرتے ہیں وہ ہمارا ہوتا ہے کسی اور کا نہیں اور اس کے بے شمار اثرات و نتائج بھی
 ہم ہی کو بھگتنا ہوں گے۔ یہاں یا کسی اور جگہ، اب یا تب، جلد یا بدیر، ہم بہر حال ہر اس فیصلے
 کے لئے جوابدہ اور ذمہ دار ہیں جس پر ہماری ہر شے ہو۔ اس بات کو غما اور بلا واسطہ طور پر سمجھنے
 کے لئے لازمی ہے کہ انسان کے پاس نقل و حرکت کی اتنی آزادی اور گنجائش ہو جہاں وہ اپنے امکانات
 کو بروئے کار لاسکے۔ صرف آزادی انتخاب ہی کافی نہیں! اسے اپنی مرضی کے مطابق نیک یا بد مصرف
 کے لئے استعمال کرنے کا موقع بھی میسر ہونا چاہئے۔ اس موقع کے بغیر بنی آزادی کے تصور میں کوئی
 معنی نہیں رہ جاتے۔ انسانی انتخاب کی اپنی کچھ لاینفک قیود اور بندشیں ہیں جو مرتبہ انسانی کی قیود
 کا عکس ہیں بشرطیکہ مرتبہ انسانی کو اس سے بالاتر مرتبے کے حوالے سے اور اس ارادہ مطلقہ (الہیہ)
 کے اعتبار سے دیکھا جائے جس کی ایک شبیہ ہماری تمام قوتیں ہیں۔ لیکن یہ دوسرا معاملہ ہے فی الحال
 ہم انسانی تجربے اور انسانی سطح کی بات کر رہے ہیں۔ اس سطح پر اور اس تجربے کے حوالے سے انسانوں
 کو انتخاب کرنے کے لئے تخلیق کیا گیا ہے اور اس اعتبار سے وہ ایسی ذمہ داریاں ہیں جو اپنی چھوٹی
 سی دنیا میں ہونے والے افعال کے لئے جوابدہ ہیں لیکن ان کی ذمہ داری صرف اس چھوٹی سی دنیا تک
 محدود نہیں کیونکہ ہم از روئے فطرت اپنے ایک روز فنا ہو جانے والے خول کے مکمل طور پر اسیر نہیں ہیں۔
 ہم ان سب باتوں سے اچھی طرح آگاہ ہیں اور رہیں گے جب تک ہماری عقل سلیم پر دروغ و فریب

سوفسطائیت کے پردے نہیں پڑ جاتے۔

بچہ جو نئی بولنے کے قابل ہوتا ہے وہ اس قسم کے سوالات پوچھتا ہے جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے ارد گرد کی دنیا کو سمجھنا چاہتا ہے۔ ٹوٹا ہوا برتن، آنکھ پھوٹی گڑیا اور زمین پر پھیلے دودھ کو دیکھ کر وہ جانتا چاہتا ہے کہ یہ کس نے کیا ہے؟ — سادگی کے اس زمانے سے دور آگے نکل آنے کے بعد بھی ہم یہ سوال ضرور پوچھنا چاہتے ہیں گو ہمارا یقین ڈگمگا چکا ہوتا ہے کہ ان سوالات کا جواب دیا بھی جاسکتا ہے یا نہیں؟ — افعال و واقعات کو ان کے ذمہ دار افراد کے حوالے سے پہچاننا ایک عالمگیر انسانی ضرورت ہے۔

پچھلی ایک صدی کے دوران انسانی صورت حال میں جتنی بھی تبدیلیاں آئی ہیں ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ اب افعال و حرکات سے ان کے کرنے والے کا سرائے لگانا دشوار ہوتا جا رہا ہے پچھلے زمانوں میں یا سادہ معاشرہ میں ہر فعل پر اس کے فاعل کی چھاپ ہوتی تھی۔ آج کے پیچیدہ معاشرہ میں اگر کسی خاص فعل کے لئے کسی ایک شخص کو ذمہ دار ٹھہرانے کی کوشش کی جائے تو اس کے لئے ایک فلسفہ اخلاق کے مفکر اور ایک جاسوس کی مشترکہ خدمات حاصل کرنی پڑیں گی۔ آج حکومت، سماج یا ادارہ عمل کرتا ہے۔ فعل "ان" سے سرزد ہوتے ہیں لیکن اس صیغہ جمع "ان" سے نہ تو محبت کی جاسکتی ہے نہ ان پر الزام لگا کر ان پر گرفت کی جاسکتی ہے چنانچہ اپنے جیسے انسانوں سے، افعال کو منسوب کرنے کی ضرورت کی تسکین نہیں ہو پاتی۔

آج کے دور میں انسانی فرضِ مسئولیت کی تعریف نئے سرے سے متعین کرنا پڑے گی کیونکہ ہمارا موجودہ معاشرہ ملازمت پر مشتبہ اور حکومتی اہلکاروں کا معاشرہ ہے جس میں لوگ اجتماعی نظام کا ایک پرزہ بن چکے ہیں اور اپنے افعال و اعمال میں ان کا اسی قدر ہاتھ ہوتا ہے جتنا پرانے وقتوں کے حلقہ بگوش زرخیز غلاموں کا ہوا کرتا تھا۔ یہ نظر ثانی اس لئے بھی ضروری ہے کہ مستقبل کے بارے میں جس حد تک پیشین گوئی ممکن ہے اس کے حساب سے نظریہ آرہا ہے کہ ہمارا معاشرہ ایک ایسی پیچیدہ تنظیم کی طرف بڑھ رہا ہے جس میں کسی بھی ایسے شخص کے لئے کوئی جگہ نہیں ہوگی جو بلا واسطہ یا بالواسطہ طور پر حکومتی اہلکار یا ملازمت پر مشتبہ نہیں ہوگا۔ اسے اچھوت نہیں تو ضبطی ضرور سمجھا جائے گا۔ اشتراکی معاشرہ میں یہ ایک تسلیم شدہ نصب العین ہے، سرمایہ دار مالک میں بھی یہ ایک ایسی چیز ہے جو قصداً تو نہیں مگر ناگزیر طور پر اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ آج امریکہ میں جسے "آزاد تجارت" کا گھر کہا جاتا ہے، ننانوے فی صد ملازمت کرنے والے کسی نہ کسی ادارے سے وابستہ ہیں جبکہ اس صدی

کے آغاز میں وہ ذاتی کام کرتے تھے۔

تکنیکی ترقی اور بڑھتی ہوئی آبادی کی جو دنیا ہم نے اپنے لئے تخلیق کی ہے۔ اس کی بقا کے لئے زیادہ سے زیادہ اجتماعیت اور تنظیم کی ضرورت ہے چاہے یہ کسی بھی نظریاتی غرے کے تحت کام کرے۔ جب تک ممکن ہو ایہ دنیا باقی رہنے کی کوشش کرے گی چاہے اسے اپنی بقا کی قیمت اپنی آزادی کی قربانی اور اقدار کی بربادی کی صورت میں ہی کیوں نہ ادا کرنی پڑے۔

وہ لوگ جو خلاف واقع انداز میں یہ سمجھتے ہیں کہ انسان خود کو ماحول کے مطابق ڈھالنے کی بے پناہ صلاحیت رکھتا ہے انہیں اس بات پر حیرت ہوتی ہے کہ موجودہ دور جس میں زیادہ تر ذمہ داری فرد کے کندھوں سے اٹھا کر ریاست کی غیر شخصی مشینری پر منتقل کر دی گئی ہو، ایسی شدید تشویش اور احساس عدم تحفظ کا دور کیوں ہے؟ وہ نہیں جانتے کہ بیشتر لوگ اسی صورت میں اعتماد اور توازن سے قدم اٹھا سکتے ہیں جب ان کے کندھوں پر ان کی قوت کے مطابق وزن بھی موجود ہو۔ اس بوجھ کے بغیر ان کے پاؤں دھرتی پر نہیں جمتے۔ بوجھ اتار کر وہ اڑنے کے قابل تو ہو نہیں پاتے، ہاں چلنے کی قوت ضرور کھو بیٹھتے ہیں۔ یہ ایک اور بنیادی ضرورت ہے، دنیا کو سمجھنے کے لئے ہمیں نہ صرف افعال کے ظاہر کا علم ہونا چاہئے بلکہ ہمارے لئے اپنی ذمہ داری کی ماہیت سے آگاہی اور اپنے نظری فرائض کا ادراک بھی ضروری ہے۔ بصورت دیگر ہم ناآسودہ حالت میں مکمل غیر ذمہ داری (مادر پدر آزادی) جس میں احساس جرم ہمیشہ ستا رہتا ہے اور مبالغہ آمیز تصور فرائض و واجبات کے درمیان ڈوٹے رہتے ہیں۔ خدائی فوجدار اور آوارہ نکمٹو دونوں ایسی سر زمین کی پیداوار ہیں جس سے سرحدوں کے نشانات غائب ہو چکے ہوں۔

حد بندیاں اور راستے کے نشانات سے اگر ہمارے اندر پابندی یا روک ٹوک کا احساس ابھرا ہے تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہم انہیں معذرتی طور پر تشویشی ہونی ایسی چیز سمجھتے ہیں جو ہمارے منظر نامے کا حلیہ بگاڑ دیتی ہیں۔ — مرغزار حیات میں پھیلے ہوئے اچھے سفید کھمبے اور باڑیں — بلکہ حقیقتاً موثر جنگلے اور رکاوٹیں یا تو منظر کے اندر خلفی طور پر موجود ہوتی ہیں یا اتنی مانوس اور پرکھوں پرانی ہوتی ہیں کہ ان پر نگاہ ہی نہیں جاتی۔ انسانوں کو ایک نہ ایک قالب عمل درکار ہوتا ہے مگر انہیں یہ پتہ نہیں چلنا چاہئے — یا کم از کم ہر وقت یہ یاد نہیں آنا چاہئے — کہ وہ ایک لائحہ عمل کے سیر ہیں۔ شاید ہی کوئی شخص ایسا ہو جو اپنے جسم کی طرف سے عائد کردہ قیود اور مجبوریوں — فیند کی ضرورت، جھوک پیاس کے دائمی تقاضے — سے مضطرب ہوتا ہو لیکن

اگر کہیں ہمارے بدن، اپنی ہنیت اور صلاحیتوں کے اعتبار سے ہفتہ وار تبدیل ہوا کرتے تو زندگی ایک بھیانک خواب بن کر رہ جاتی۔

قالب عمل پر اس انداز سے گفتگو کرنا اور سوچنا کہ انہیں حسبِ سہولت ایجاد اور تعمیر کیا جاسکتا ہے خود اس بات کی نشانی ہے کہ انسانی زندگی کی صورتحال میں ایک انقلاب واقع ہو چکا ہے۔ اس انقلاب کی جڑیں اگرچہ ان تبدیلیوں میں تلاش کی جاسکتی ہیں جو کئی سو سال پہلے شروع ہوئی تھیں تاہم اس کے قباغ نے اب جا کر کہیں بنی نوع انسان کی اکثریت کو اپنی گرفت میں لیا ہے بلکہ مغربی دنیا کے مرد و زن کو بھی کہیں گزشتہ صدی میں آکر اس کے پورے اثرات کا احساس ہوا ہے

معاصر "اساطیر" Myths نے ارتقا، مادیت پرستی، مساوات پرستی ————— نے جدید تکنالوجی کی بھرپور مدد سے فرد کو دھرتی، ہنر و حرفت اور خاندان جیسی کائناتی اور سماجی اشیاء مسلسل و پیہم سے توڑ کر انسانی زندگی کو اس کے نارمل سانچے سے محروم کر دیا ہے۔

انسانی قالب عمل Framework میں ایسی اساسی اور دور رس تبدیلی اس سے پہلے کبھی نہیں ہوئی۔ قبل ازیں زندگی کے احوال و ظروف میں آنے والی تبدیلیاں ہمیشہ ایک ایسے نقشے سانچے کے مطابق ہوا کرتی تھیں جو اپنی حدود کے اندر کم از کم انسانوں کو مستقل معلوم ہوتا تھا خواہ مؤرخ کی طائرانہ نگاہوں میں اس کی حیثیت کچھ بھی رہی ہو۔ حالیہ صدی کے آغاز سے لے کر اب تک جو کچھ وقوع پذیر ہوا ہے اسے جذب کرنے اور جانچنے پر کھنے کے لئے درجن بھر نسلوں کی مدت بھی شاید ہی کافی ہو سکے — ہمارے پاس وقت نہیں ہے — اپنی بقا کی جدوجہد میں بھنسنی، موٹی ہر مخلوق کی طرح ہم بھی حالات سے سمجھوتہ کر لیتے ہیں اور ہمارے ارد گرد جو کچھ ہو رہا ہے اس کا بیشتر حصہ ہماری گرفتِ توجہ سے پس منظر میں چل جاتا ہے۔

رفتار سفر اگر ایک خاص حد سے بڑھ جائے تو ہر شے دھندلا جاتی ہے۔ دور کی چیزوں کے خدو خال کو چہر بھی قدرے واضح نظر آتے ہیں تاہم پیش منظر کی دھندلاہٹ ان پر دسیان دینا ناممکن بنا دیتی ہے اور منظر بے اصل پاکر ایک پیرس ٹرین کے مسافر اپنی اپنی کتابوں یا خیالات کی دنیا میں کھوجتے ہیں۔

ہمارے عہد کی موضوعیت Subjectivism میں بڑا حصہ اس ایک طرح سے کسی مزاج رفتار سواری میں قید ہو جانے کے احساس ہے اور یہ امر کہ یہ سواری ہم نے خود بنائی ہے

(جیسے بچے اُن تھک محنت سے کاتھریا تار کا کھلونا بناتے ہیں) ہمیں اس احساس سے نجات نہیں دلا
رہا کہ ہم ایسے پسندے میں پھنس گئے ہیں جس سے فزار کی کوئی امید نہیں۔

اس قسم کی جتنی رفتار کا ایک اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ حسیات جن کے ذریعہ ہم ماحول سے رابطہ
قائم کرتے ہیں کُن ہو کر رہ جاتی ہیں۔ جب ان حسیات کا عمل ہی معطل ہو جائے تو یہ ہونا بالکل طبعی
چیز ہے۔ اگر وقوعات کو جذب کرنے کی گنجائش ہی میسر نہ ہو تو ہماری قوتیں کمزور ہو جاتی ہیں اور ایک
طرح کی بے حسی اور خدر شروع ہو جاتا ہے۔ پھر کسی بھی چیز کا نہ تو بھرپور ذائقہ نصیب ہوتا ہے نہ صحیح
ادراک — حتیٰ کہ خوف بھی جو خطرے کی گھنٹی ہوتا ہے، معطل ہو جاتا ہے۔ تبدیلی کی موجودہ رفتار
از خود بھی مذکورہ نتائج پیدا کرنے کے لئے کافی تھی چہ جائیکہ ماحول بھی ان اثرات میں شدت پیدا
کرنے کا موجب بن گیا ہے۔ وہ ماحول جس میں انسانوں کی اکثریت آج زندگی بسر کر رہی ہے، وہ ماحول
جو فوری اور قلیل المیعاد ضرورتوں کو پورا کرنے دلی 'خادمہ' ٹکنا لوجی نے پیدا کر رکھا ہے۔ سوائے
فنی تحفیات کے جو ہماری جسمانی ضروریات سے وراہ ہیں، ہمیں اپنی تیار کردہ ہر شے سے بیزاری
ہوتی ہے۔ وہ لوگ خاصے حتیٰ بجانب ہیں جو ایک چیز تعجب کرتے ہیں، چند آسودہ لمحات اسے
سراہتے ہیں اور پھر اسے ڈھاکر کوئی اور نئی چیز بنانے کے لئے کمر بستہ ہو جاتے ہیں۔ ایک مکمل طور
پر انسان ساختہ ماحول میں، اپنی ہی مصنوعات کے شور شرابے میں گھر کر زندگی گزارنے سے ہم
ایک تنگ دنیا میں تنہا رہ جاتے ہیں۔ اس ٹنگنائے میں ان چیزوں تک پہنچنے کی ہر استعداد گھٹ
کر رہ جاتی ہے جو عالم بشری سے وراہ واقع ہیں۔

اپنی بدنامی اور عالم فطرت سے بعد کے اعتبار سے یہ ماحول منکر کے نفس کا خارجی پر تو ہے۔ ساتھ
ہی یہ اس کے فلسفہ کا بھی عکس ہے۔ یہ ماحول کوئی روحانی غذا فراہم کرنے کی سعی نہیں کرتا۔ کرے بھی
کیوں! جبکہ اس کا کل مقصد تو چند علی تقاضوں کی تسکین ہے۔ حسیات میں یہ ماحول ہیجان تو برپا کرتا
ہے مگر انہیں کوئی سکون نہیں دے پاتا۔ اس کی پیش کش صرف ایک ایسا سیاق و سباق ہے جس میں
لگا تار اور اکثر بے مقصد سرگرمی جاری رہ سکے۔

ایک بنجر ماحول کے کارن حسیات پر جو کتنی طاری ہوتا ہے اس میں اور "خوابیدگی حسیات"
میں کوئی چیز مشترک نہیں۔ یہ "خوابیدگی حسیات" یا حسیات کا کوئی ٹھکانہ اس احساسِ جمال سے
پیدا ہوتا ہے جس میں دو دنیاؤں کے درمیان کی رکاوٹیں تحلیل ہو جاتی ہیں یا پھر فوری محسوسات سے
وراء کی چیزوں پر ایسے ارتکا ز توجہ سے عمل میں آتا ہے جس سے حقیقتِ مدرکہ دھندلی نہیں بلکہ شفاف

ہو جاتی ہے۔ نفوذِ جمال اور استحکام ارتکاز کے لئے وقت اور ٹھہراؤ کی ضرورت ہوتی ہے۔ جدید سیاق و سباق میں واقعات جس رفتار سے پے درپے جنم لیتے ہیں اور ان واقعات کے قالب جس سرعت سے شکل بدلتے رہتے ہیں ان کی بدولت مہلت اور ٹھہراؤ دونوں ہی ہماری اقلیمِ حیات سے ملک بدر ہو چکے ہیں۔ دھندلائے ہوئے اس منظر، اس مکانِ تیرہ تار میں واضح اور کڑے متبادلات کا چناؤ اور اس چناؤ کی ذمہ داری قبول کرنا دو گنا مشکل ہو جاتا ہے۔ کہ اس کے لئے وقت اور ٹھہراؤ درکار ہے۔

برہم بدلنے والا ماحول صرف ایسے انسانوں کو جنم دے سکتا ہے جن کی چناؤ کی استعداد شکستہ و متزلزل ہو چکی ہو۔ سمندر کی موجوں میں کیونکر انتخاب کیا جاسکتا ہے؟ پھر انسان بھی وہ جو خود روحانی غذا اور مکانی استقرار سے محروم ہو کر اس بدلتے ہوئے منظر نامے میں کسی مستقل نکتہ پر نہیں رہ گیا۔ اس کا متغیر ماحول اسے ہر آتی جاتی روادار ہر رخ بدلتی ہوا کے مطابق ڈھلنے پر مجبور کرتے کرتے اس کے اندر ایسا عدم استحکام پیدا کر دیتا ہے جو اس کی قوتِ فیصلہ کو تباہ کر کے پھوٹتا ہے۔ اس کے ہم جنسوں نے جو دنیا اپنے گرد تعمیر کر رکھی ہے اس کا معیارِ حرکت اگر برقرار رہتا ہے تو انسان کو اس کے مطابق ڈھلنا، اس سے قدم ملا کر چلنا ہو گا ورنہ وہ عدمِ حقیقت کی ارضِ لاوارث پر جانکلے گا۔ حقیقی دنیا یہی ہے۔ اس سے کوئی مفر نہیں ہے۔ باقی سب کچھ بے اصل ہے۔ اسی میں جو ہو سکے کر دو جو فائدہ اٹھا سکواٹھاؤ۔ یہی آج اس کے ذہن میں ٹھونسا جا رہا ہے۔

اس کو، عام آدمی کو، انہوہ انسانی کے فرد کو، مضبوط اور محسوس اشیاء کے اس ماحول میں سے اکھاڑ لیا گیا ہے جو انسانی نسلوں کے حوالے سے مستقل رہا ہے اور اکھاڑ کر ایک قابلِ تبادلہ آلہ کار بنا دیا گیا ہے۔

وہ کاشت کار جو دھرتی کی دیکھ بھال نہیں کرتا یا اپنی فصلوں کی سپیناٹی سے غفلت کرتا ہے بہت جلد اپنی غلطیوں کا خمیازہ بھگت لیتا ہے۔ اور چونکہ ایک قسم کی حقیقت اس پر ایسا سخت دباؤ ڈال چکی ہوتی ہے کہ وہ اسے جھٹکانے یا نظر انداز کرنے کی ہمت نہیں کر سکتا لہذا دوسرے میدانوں میں بھی وہ حقیقی اور خیالی اور لازمی اور غیبِ مزوری کے درمیان امتیاز کرنے کا قرینہ سیکھ جاتا ہے۔ جبکہ ملازمت پیشہ یا سرکاری اہل کار بیکار نظریات اور فاششِ اعلاط کے جلو میں طویل عرصہ تک گزر بسر کرتے رہتے ہیں تاوقتیکہ ان پر کسی حقیقت کا دوروا ہو جائے۔ قیصوں خود بھی کسان گھرانے سے ہے اس نے لکھا ہے کہ :

”کاشت کاروں میں خواہ خرابیاں دوسرے لوگوں جتنی ہوں مگر کجروی اور انحراف کمتر ہوتا ہے۔ ان کی نیکی سے زیادہ میں ان کی صحت مندی سے متاثر ہوں۔“

کجروی سے اس کی مراد وہ قطعاً نہیں ہے جو اخلاق پرستوں کے ہاں پائی جاتی ہے بلکہ کجروی حقیقت سے کسی بھی سطح پر منہ موڑنے کا نام ہے۔ چاہے پیروں تلے زمین سے ہو یا سر پر پھیلے ہوئے آسمان سے۔ روشنی سے منہ موڑ کر بنی شخصی اندھیروں میں سمٹ جانے کا نام۔

دہقان، جس پر مذہب افراد ناک بیوں چڑھاتے ہیں، ایک ایسی کھری زندگی کا نمائندہ ہے جس کے مقابلے پر جدید زندگی کا بودا پن اور کھوکھلی بنیادیں مزید نمایاں ہو جاتی ہیں۔ انسانوں کو اپنے مقاصد کے لئے آلہ کار بنا کر استحصال کرنے کا فن کمیونسٹوں سے زیادہ کون جانتا ہے مگر وہ بھی دہقانوں کو تر نوالہ نہیں بنا سکے۔

چھوٹا ناجر اور بوجھل پاری جس طرح مستقل اپنے افعال کے نتائج کا سامنا کرتا رہتا ہے وہ ایک بڑے ادارے کے ارکان کو نہیں کرنا پڑتا۔ مؤخر الذکر کو اپنی کامیابی یا ناکامی کا اندازہ اپنے جیسے دوسرے انسانوں کی غیبت یقینی اور زیادہ تر غیبت حقیقی ارادے سے لگنا پڑتا ہے۔ نجی اور معاشرتی زندگی میں پہلے ہی سے وہ ان اراد کا محتاج ہو چکا ہے۔ اس کے برعکس وہ فطری قوتیں ہیں جو اس کے افعال کا نتیجہ ایسی ناقابلِ خطاب مبالغہ سے اس کی طرف لوٹاتی ہیں جو انسانوں کے بس کی بات نہیں۔ ملازمت پر ہمیشہ کی طرف اس کے افعال کا نتیجہ انسانی واسطوں کی پھلنی سے گزر کر لوٹتا ہے چنانچہ وہ ان کو آسانی سے اپنے اعمال کا انجام سمجھنے کے بجائے اپنے افسرانِ بالا کی خیر خواہی یا بد نیتی سے تعبیر کر سکتا ہے۔ پہلے جو فعل اور اس کے نتیجے کے درمیان ایک کھرا صاف رشتہ تھا وہ اب طرح طرح کی پیچیدگیوں کا شکار ہو گیا ہے اور اس کی مختلف تشریحات کی جاسکتی ہیں۔ موضوعیت ہر سطح پر در آئی ہے اور فرد کیلئے یہ جاننا مشکل ہو گیا ہے کہ صداقت کا کیا مطلب ہے اور صداقت یا جھوٹ اور بناوٹ میں کیا فرق ہے۔ غیر مستحکم اور مصنوعی ماحول نیز ایسے پیشوں کے اثرات کسی سے ڈھکے چھپے نہیں ہیں جن میں ملت اور اس کے نتائج کا آپس میں کوئی براہِ راست تعلق نہ ہو لیکن اس کے علاوہ جدید معاشروں میں ایک اور چیز بھی ہے جو آزادانہ چنناؤ اور اس کی ذمہ داری اٹھانے کی صلاحیت تباہ کر دیتی ہے۔ وہ ہے فرد کی حفاظت جو آجکل معاشرے کی ذمہ داری سمجھی جانے لگی ہے۔ یہ حفاظت صرف حادثات یا ناگہانی آفتوں سے نہیں ہے بلکہ ہر اس مشکل سے بھی جو فرد اپنے لئے پیدا کر سکتا ہے۔ یہاں آکر ہم ایک اخلاقی ابہام کا شکار ہو جاتے ہیں۔ طوفان سے بچ کر کہیں پناہ لینا اور اس پناہ گاہ میں اپنے ہمسائے کو جگہ دینا فطری

سی بات ہے۔ جانتے بوجھتے چوٹ یا نقصان اٹھانا حماقت ہے اور اپنے جیسے دوسرے شخص کی افتاد کو نظر انداز کرنا خباثت۔ مگر دوسرے لوگوں کو ان کی اپنی حماقتوں یا خباثتوں کے نتائج سے بچانا صرف ایک خاص حد تک ہمارے لئے ضروری ہے۔ اس سے آگے نہ ہماری ذمہ داری ہے نہ ہمیں اس کا حق پہنچتا ہے۔ جس طرح درد کا احساس ہمارے جسم میں ہونے والے سود فعل سے ہمیں خبردار کرتا ہے اسی طرح کچھ نہ کچھ مصیبت یا مشکل بھی انسانی زندگی میں خاص کر دارادار کرتی ہیں۔ ان کے بغیر انسان کبھی پختگی حاصل نہیں کر سکتا نہ اپنی دنیا کی ماہیت جان سکتا ہے۔

جب یہ فرض کر لیا جائے کہ موقع ملتے ہی بالغ افراد غیر ذمہ دار بچوں جیسی حرکتیں کرنے لگیں گے اس لئے بہتر ہے کہ انہیں موقع ہی نہ دیا جائے، تو ایک تنگ نظر، دم گھونٹنے والی سرپرستی جنم لیتی ہے۔ یہ ذبردستی کی سرپرستی بچانے کی کوشش میں اپنے مقصد کا خود ہی کلا گھونٹ دیتی ہے، ہمیں دوسرے انسانوں سے پہنچنے والے ہر ممکنہ مضر سے بچانے کا تقاضا یہ ہے کہ دوسروں کو مضبوطی سے باندھ کر رکھا جائے اور ہمیں بھی پابہ زنجیر کر دیا جائے کہ ہم دوسرے لوگوں کے اعتبار سے اور ان کے لئے "دوسرے" ہیں۔ یہ وہ اخلاقیات ہے جو پسند ہے کہ انسانوں کی کھلیاں باندھ دی جائیں، کہیں وہ اپنے لئے استعمال نہ کر ڈالیں اور ان کے پاؤں میں بیڑیاں ڈال دی جائیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ غلط راستوں پر چل نکلیں۔ ہماری بہبود کے لئے اس بے پناہ فکر مندی کا ایک ہی منطقی نتیجہ نظر آتا ہے کہ ہم سب کو پابند سلاسل کر دیا جائے اس طرح کہ ہم خود کو کوئی نقصان پہنچا سکیں نہ دوسروں کو۔

آگے چل کر ہم اس ضمن میں مزید گفتگو کریں گے کہ کس طرح ایک نام نہاد مفاد عامہ کی خاطر شخصی آزادی کم سے کمتر کی جا رہی ہے۔ اس وقت ہم اس فقرے کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں جو اخبارات سال، ٹیلیوژن اور عام گفتگو میں بار بار سننے میں آتا ہے۔ اس فقرہ کا مفہوم کچھ یوں ہے کہ اگر شخصی آزادی کی تھوڑی سی قربانی سے انسانی جانوں کا بھلا ہوتا ہو تو ہمیں یہ قربانی دے دینی چاہئے۔ کچھ عرصہ بعد یہی فقرہ ہماری آزادی کی قبر پر لوح مزار کے طور پر درج ہو گا کیونکہ اس کے استعمال کرنے والے یہ بھول جاتے ہیں کہ تھوڑا تھوڑا خسارہ جی بڑا نقصان بن جاتا ہے حالیہ برسوں میں ایسے لاکھوں نہیں تو ہزاروں خسارے دیکھنے میں آئے ہیں۔ ان کو اس لئے برداشت کیا جاتا رہا ہے کہ اکثر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ انہیں اس حد کا ظلم ہے جہاں تک وہ اپنی آزادی کا استعمال برداشت کر سکتے ہیں۔ عام مفروضہ ہے کہ ایک ایسا فطری انضباطی نظام موجود ہے جو غلامی اور پابندی کو ناقابل برداشت اور عمل مقدار تک پہنچنے سے قبل روک دینے کی ضمانت دے سکتا ہے۔ صورت حال یہ ہے کہ جو حالات ایک

نسل کو ناقابلِ برداشت اور مکمل لگتے ہیں اگلی نسل ان کو بے چوں و چرا تسلیم کر لیتی ہے کیونکہ اس نے پچھلی نسل سے ایک سطح پیچھے سے اپنے سفر کا آغاز کیا تھا۔ چھوٹے چھوٹے خسارے اکٹھے ہوتے جلنے کی کوئی مخصوص حد نہیں ہے۔ یاد رکھنے کی بات یہ نہیں ہے کہ کسی نئے قانون یا منابطے کی کیا اہمیت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ضابطہ بذاتِ خود ضعیف اور معمولی ہو۔ یاد یہ رکھنا ہے کہ یہ قانون کس سمت میں اشارہ کرتا ہے، کس رجحان کی غامزی کرتا ہے اور سابقہ اور آنے والے قوانین و ضوابط کے سیاق و سباق میں اس کا کیا مقام ہے؟ یہ بات ذہن میں رکھ کر اگر دیکھا جائے تو ہمارے تحفظ کے نام پر کئے جانے والے بہت سے اقدامات ایک ایسے گراف کو تشکیل دینے والے نقطے نظر آنے لگتے ہیں جو نا فرجام بھی ہے اور اپنے مقاصد کے اعتبار سے خطرناک بھی۔

دریں اثنا ہم اپنے آرام دہ مجلس میں احساسِ فضیلت سے مرشار (آخر ہم ہی تو ہیں جنہوں نے پہلی مرتبہ صحیح معنوں میں اپنے ساتھیوں کی خبر گیری کی ہے!) دن بدن پوری معاشرے (بلکہ مادی معاشرے) کے دستِ نگر بننے جا رہے ہیں اور اس معاشرے کی فراہم کردہ آسائشوں اور فائدوں کو بغیر یہ سوچے سمجھے قبول کرتے رہتے ہیں کہ اس کی ہمیں کیا قیمت ادا کرنا پڑے گی؟ اس قسم کے محافظانہ ماحول کا ایک اثر یہ ہوتا ہے کہ انسان کی طبعی آگہی ختم ہو جاتی ہے کہ دنیا کی ہر چیز کی ایک قیمت ہوتی ہے۔ دوسرا اثر یہ ہوتا ہے کہ شخصی ذمہ داری کا احساس جسم کے اس پٹھے کی طرح مرجھا کر رہ جاتا ہے جو استعمال میں نہ رہا ہو۔ ہمیں کسی ضعیف شخص یا کسی بے سہارا بچے کی مدد کے لئے ہاتھ پاؤں اٹانے کی کیا ضرورت ہے۔ جب یہ فریضہ دوسروں کے حوالے کیا جاسکتا ہے۔ جب ہمیں نا انصافی یا کسی کی تکلیف نظر آتی ہے تو ہم "ان" سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ اس کا مداوا کریں اور اگر خود کوئی عملی قدم اٹھائیں بھی تو وہ، زیادہ سے زیادہ صورت حال سے نپٹنے کے لئے نئے قوانین اور ضابطوں کے مطالبے تک محدود ہوتا ہے۔ بد قسمتی یہ ہے کہ اس قسم کی قوانین سازی عمومی تابکاری معالجات کے مصداق ہے جو سرطانِ خلیوں کے ساتھ ساتھ صحت مند خلیوں کو بھی تباہ کر دیتی ہے۔

جن افراد کو اپنے افعال کا نتیجہ دن رات بگڑتا پڑتا ہوا نہیں ذمہ داری کا مفہوم سمجھانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔۔۔ یہ مفہوم کہ ہر عمل کا ایک صاحبِ عمل ہوتا ہے۔ اس کا اعلیٰ مظاہرہ ان کے وجود پر نقش ہوتا ہے۔ پدرانہ معاشرے کی پیداوار افراد۔۔۔ سرکاری اہل کار، ملازمت پر مشتمل لوگ۔۔۔ کو ایسا کوئی سبق میسر نہیں ہوتا اور وہ نتیجتاً حقیقت کی تیز کھو بیٹھتے ہیں۔۔۔ کھری اور حقیقی دنیا میں رہنے کا احساس جب جاتا رہے تو انسان کا وہ تصورِ ذات بھی کمزور پڑ جاتا ہے جس کے تحت وہ خود

کو ایک ایسے ماحول پر کار فرما ہونے کے قابل سمجھتا ہے جو اس کی روزمرہ کی درمیانی دنیا کے علاوہ جنت اور جہنم کی جہات پر بھی مشتمل ہے۔ دورِ حاضر میں انسان کا جو تصور پیش کیا جاتا ہے اس کے حوالے سے تو ذمہ داری کا نظریہ ہی مضحکہ خیز لگنے لگتا ہے۔ یہ حقیر اور لاچار بالشتیہ ایسے افعال کا مالک اور خالق کیسے ہو سکتا ہے جس کی بازگشت تمام عوالم میں سنائی دیتی ہے۔

انسان بحیثیت ایک مجرّد تصور کے ہمیں خواہ کتنا ہی با اختیار معلوم ہوتا ہو (وہ انسان جو تسخیرِ فطرت کا ذمہ دار ہے اور جس نے پہلی بار اسی دھرتی کے سینے پر دائی ناسور پیدا کئے ہیں جو اسے اٹھائے ہوئے ہے) ہمارے دور کے عام آدمی کو قوت کا کوئی خاص احساس نہیں ہوتا۔ وہ تسخیر کے عمل پر کوئی اختیار نہیں رکھتا بلکہ اس کا ماتحت ہے اور کبھی کبھی تو اسے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے وہ کسی بے ڈھنگے حادثے کے نتیجہ میں اس عمل میں ملوث ہو گیا ہو۔ شاید ہی کچھ لوگ ایسے ہوں جو یہ سمجھتے ہوں کہ ان کے کسی فعل یا خواہش سے تکنیکی اور سائنسی ترقی کو روکا جاسکتا ہے۔ یہ بات البتہ اکثر لوگ جانتے ہیں کہ خود اس ترقی میں اس کی تپش ہونے اور تباہی کے امکانات مضمر ہیں۔ اگر ہم ایک ایسے عمل کے خاموش تماشا بن جائیں جو ہمارے ذہنی، قلبی اور جسمانی قوتوں کا خراج لے کر بھی ہمارے ارادوں اور خواہشات سے بے نیاز اپنے انجام — سر بلندی یا تباہی — کی طرف بڑھتا ہے گا تو اس میں قابلِ فخر بات کونسی ہے؟

پچھلے وقتوں کے لوگوں کو اس بنیاد پر تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے بلکہ حقارت سے دیکھا جاتا ہے کہ وہ حالات کو اٹل اور تقدیر کا لکھا سمجھ کر مصائب اور نقصانات کو خاموشی سے قبول کر لیتے تھے۔ غور کیا جائے تو ہمارے دور کے بیشتر لوگ بھی اسی "جبریت" کے انداز میں اس عمل کو قبول کئے ہوئے ہیں جس میں وہ بلا ارادہ الجھ گئے ہیں۔ ترقی اور تقدیم اپنے تکلیف دہ ضمنی اثرات سمیت ناگزیر ہیں۔ اگر عہدِ حاضر کے سارے انجینیئر اور حیاتیاتی وسائل استعمال کرنے کی ضرورت آن پڑی تو ہمارا دورانِ وسائل کو برتنے سے باز نہیں رہے گا اور جس انفعالی جبریت سے آج کا انسان ان "ناگزیر" واقعات کو قبول کر رہا ہے وہ ان جانوروں کی مانند ہے جنہیں مذبح کی طرف لے جایا جا رہا ہو بلکہ شاید وہ وقت یاد آئے جب نازی کیمپوں میں انسانوں کے انہو گھسٹے قدموں سے چل کر خاموشی سے گیس چیمبروں میں موت کے گھاٹ اتر جاتے تھے۔

جب حالات بگڑ جائیں یا یوں کہئے کہ بہت رہنے کے بجائے بدتر ہو جائیں تو فوراً یہ فرض کریں جاتا ہے کہ یہ ایک عارضی اغرائف ہے جسے جلد ہی ٹھیک کر لیا جائے گا کیونکہ فطرت کا قانون ہی یہ ہے کہ ارتقاء

بہتر کی طرف ہوا کرے۔ اب قوانین فطرت کے ساتھ ایک حتمیت اور اٹل ہونے کا احساس چٹا ہوا ہے۔ سورج ایک بہت طویل مدت سے ایک مقررہ وقت پر باقاعدگی سے طلوع و غروب ہوتا چلا آرہا ہے اور اس کے بارے میں آپ صحیح تخمینہ لگا سکتے ہیں۔ ہماری موجودہ صورت حال کے بعض مخصوص پہلوؤں پر سخت تنقید بھی ہوتی رہی ہے اور اکثر کہا گیا ہے کہ انسان نے طبعی کائنات پر جتنی "ملکیت" اور دسترس بہم پہنچائی ہے اس کے مقابلے میں اس کی "اخلاقی ترقی" کہیں پیچھے رہ گئی ہے تاہم لوگوں کی اکثریت نے یہ بات بلا سوچے اور پرکھے کی زحمت کئے بغیر تسلیم کر لی ہے کہ ہم جس سمت میں سفر کر رہے ہیں اس سمت کا تعین کچھ ایسے قوانین سے ہو رہا ہے جو اتنے ہی اعلیٰ میں جتنے گرتے ہوئے اجسام پر لاگو ہونے والے کشش ثقل کے قوانین۔ (البتہ اس معاملے میں وہ جسدِ انسانیت کو گرتا ہوا نہیں بلکہ اوپر اٹھتا ہوا جسم تصور کئے ہوئے ہیں)۔ وہ لوگ جو عام طور پر فطری قوانین کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور سمجھتے ہیں کہ ان کو اپنی مرضی سے ڈھالا جاسکتا ہے وہ اس قانون کو اتنی سعادت مندی سے قبول کر لیتے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے۔ شاید اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ قانون فطرت کا نہیں بلکہ ان کا اپنا اختراع کردہ ہے وہ لوگ جو مثبت ایزدی اور اس کے سامنے جھکنے کے تصور کو بہ نظر حقارت دیکھتے ہیں اور جو ایسے خدا کے تصور سے چراغیا ہو جاتے جو تسلیم و تفریط کا تقاضا کرے وہی لوگ اس عمل کو بلاچوں و چرا تسلیم کر لینے میں پیش پیش ہوتے ہیں جس میں ہم آج گرفتار ہیں۔ یہی نہیں بلکہ یہ لوگ اس میں رضامندی سے شریک ہونے کو اخلاقی فریضہ گردانتے ہیں۔ ہر دوسرا رویہ ان کے خیال میں فراری، رجعت پرست اور سماج دشمن زاجی رویہ ہے۔ شاید انہیں پرستش کے لئے آخر کار ایک معبود فراہم ہو گیا ہے۔ اگر ایسا ہی ہے تو ہم اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ "اللہ ان پر رحم کرے"۔

مذہبی عقائد سے اخذ کردہ مطلق اصولوں کے "نام نہاد" استبداد سے فرار ہو کر ہم صحیح اور غلط اور ادا مردنواہی کے معاملے میں اکثریت کی رائے یا رائے عامہ کی حقیقی اور واقعی آمریت میں گرفتار ہو گئے ہیں مطلق مذہبی اصول چونکہ صرف اسی دنیا سے متعلق نہیں تھے لہذا علماء اطلاق کے لئے ان میں ایک مخصوص لچک پائی جاتی تھی اور غلی زندگی میں ان کی مختلف تعبیرات و تفسیرات کی گنجائش تھی جبکہ آج کی رائے عامہ کی آمریت واقعی آمریت ہے جو کوئی لچک اور گنجائش فراہم کرنے سے قاصر ہے۔

پرانی اخلاقیات دیرپا اور مستحکم تھی پھر بھی اس میں حرکت کی گنجائش تھی۔ جدید اخلاقیات بے لوج اور بے خرد ہے اور اس خشونت اور صلابت کی تلافی کے طور پر مقبول عام آراء کے فیشنوں کی صورت میں اور پروپیگنڈے کے زیر اثر سال بہ سال بدلتی رہتی ہے۔ صحیح اور غلط کا ہر نیا نظریہ سابقہ نظریہ کو دھکا دے کر

اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ کچھ عرصہ لوگوں کے ذہن پر مسلط رہتا ہے پھر اس کی جگہ کوئی دوسرا نظریہ لے لیتا ہے۔ آج جو شخص رائے عامہ کے اعتبار سے راست باز ہے کہ وہ آج اور اب، ہجوم کی رائے کے مطابق عمل کر رہا ہے گزرے ہوئے گل میں گناہگار سمجھا جاتا تھا اور آنے والے گل میں بد معاش کہلائے گا۔ اس میں اخلاقی بیک میڈنگ کو سمجھنے کے لئے مغربی ملک اور اشتراکی ملک کے لیڈروں کی تقاریر سے بہت مدد مل سکتی ہے۔ ان کی اپیل ہمیشہ ان راست فکر، مہذب افراد سے ہوتی ہے جو سب کی بہتری چاہتے ہوں۔ یہی وہ تکنیک ہے جس سے لوگوں کو اس طرح بے وقوف بنایا جاتا ہے کہ وہ طغیانِ شرکی حمایت نہ بھی کریں تب بھی اس کی مخالفت سے باز رہتے ہیں۔

ہمیں اس بات کا حق تو نہیں پہنچتا کہ دوسرے انسانوں کو بحیثیت انسان حقیر سمجھیں کہ ہم ان کے دروں ترین 'راز' سے واقف نہیں۔ مگر ہمیں اس "حیوانِ کبیر" (یہ وہ اصطلاح ہے سیموں ویل نے جس سے معاشرے کو موموم کیا ہے) سے نفرت کرنے کا پورا حق حاصل ہے اور اس کی ان آراء سے بھی نفور ہونے کا مکمل جواز ہے جنہیں وہ اپنے غیر شخصی مبنی بن کے ذریعہ ہم پر ٹھونسنے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔

مقامِ اجرت ہے کہ ایک ایسے دور میں جو کلیت شعور فرض کیا جاتا ہے، مروجہ اخلاقیات کے علمبردار جو 'مساوات' اور 'سماجی انصاف' کی باتیں کرتے ہیں اتنے ہی بزمِ خویش پارے ہیں جتنے سترھویں صدی کا کوئی Puritan یا انیسویں صدی کا کوئی مشنری۔ ان میں خود پر تنقید کرنے کی زیادہ ہمت ہونا چاہئے اس پر طرہ یہ کہ اس جدید Puritanism نے

پرانے کا بے معنی روزمرہ محاورہ بھی فوراً اپنا لیا ہے۔ مثلاً انسانوں میں دولت کا فرق "نازیبا" ہے اور یہ تصور "ناشائستہ" ہے کہ کچھ لوگ دوسری طور پر دوسروں سے بہتر ہوتے ہیں۔ یہ اور اس قسم کی اور بہت سی اصطلاحات کے پیچھے کسی مذہبی تحریک یا عقیدے کا ہاتھ نہیں۔ یہ تو ایک تاریخی رجحان ہے جو بہت سے خول چڑھا کر اور کئی ناموں کی آڈیکر اپنا کام کرتا رہا ہے۔ اس کا اصلی روپ شاید ہی کبھی بے نقاب ہوا ہو۔ جو لوگ اس کے آلہ کار بنتے ہیں انہیں خود اس کی خبر نہیں اور ان کی بے خبری اس کیلئے مفید ہے۔ ایک ایسا شخص جو شعوری طور پر لوگوں کو دھوکا دیتا ہے اور قصداً انہیں گمراہ کرتا ہے سیاست میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ ایک شخص اگر خود یقین نہیں رکھتا تو دوسروں کو یقین کیونکر دلا سکتا ہے۔ اور اگر خود ہی کسی بات کا قائل نہیں تو دوسروں کو کیا قائل کرے گا۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ وہ اس مبہم لیکن قوی رائے عامہ میں پوری طرح شریک ہے یا نہیں جس نے لوگوں کے قلب و ذہن پر تسلط جما رکھا ہے۔ ازمنہ ایمان

میں تمام آراء ایک اصولِ مطلق و غیر متغیر کی روشنی میں ترتیب پاتی تھیں۔ اب اس اصول پر سے ایسا اٹھ جانے کے بعد لوگوں کے قلب و ذہن رائے عامہ کے دھارے میں بہنے لگے ہیں۔

جو بے معنی معتقدات آجکل زور پکڑتے جا رہے ہیں وہ کبھی اتنے مقبول نہ ہوتے اگر انسانوں کو ایک خلا کا احساس نہ ہوتا جسے بھرنا ضروری ہے، ایک لاعلمی جو یقینات کا مطالبہ کرتی ہے خواہ جعلی اور مہمل ہی کیوں نہ ہوں۔ انسان جاننا چاہتا ہے۔ اگر اسے حقیقی علم میسر نہ ہو تو وہ باطل ہی کو نکل لیتا ہے اور اسی کو علم بنا لیتا ہے۔ لیکن یہ صرف ان کے ساتھ ہوتا ہے جو خاک و باد کی عمومی اور روزمرہ سطح پر حق سے ناواقف ہونے کی وجہ سے اس سے برتر کسی سطح پر بھی حق سے آشنا ہونے کی امید کھو بیٹھے ہوں۔ وہ پردے جن کے پیچھے حیاتِ انسانی کے نادر حقائق ان سے اوچل ہیں، بعض دیگر چیزیں بھی ان سے چھپائے رکھتے ہیں۔ اسی قسم کے پردے صرف حفاظت ہی نہیں کرتے بلکہ بہت کچھ زندگی سے خارج بھی کر دیتے ہیں۔ یہ ہیں ایک خوابوں کی دنیا میں مجسوس کر دیتے ہیں جہاں حماقت کو حکمت اور حق کو باطل دیکھنا آسان ہوتا ہے اور ان کا فرق کوئی بتانے والا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس فرق کو دیکھنے کے لئے جو چمکدار روشنی دکا رتھی وہ تو بند ہو چکی۔ ایسی کمزور مخلوق سے کیا توقع رکھی جاسکتی ہے۔ اگر اسے کھلے میدانِ عمل میں لا پھینکا جائے۔ ان پلہ تو جانوروں کی طرح جنہیں اپنا دفاع خود کرنے کے لئے جنگل میں تنہا دھکیل دیا گیا ہو۔ وہ کسی بھی شکل و صورت میں حق کا سامنا کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ ورنہ حالیکہ جو پناہ گاہ انہیں ان کی اپنی حماقتوں اور فطرت کی اندک بھی قوتوں سے بچانے کا کام کر رہی ہے۔ وہ اس قدر کمزور ہے کہ کسی وقت بھی ڈھنکے سکتی ہے۔ اس کا وجود ہی نام نہاد ترقی یافتہ ممالک میں دولت کی فراوانی اور خوشحالی کی ضمنی پیداوار ہے۔ وقت آنے پر پتہ چلے گا کہ یہ مہربان معاشرہ جب دولت سے محروم ہوگا تو فرد کے ساتھ کیا سلوک کرے گا۔

اس معاشرے کا اعلانیہ مقصد و تھا زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لئے زیادہ سے زیادہ مسرت کا حصول آج کی صورت حال جو افسوس ناک تو ضرور ہے مگر غیر متوقع نہیں، یہ ہے کہ اسی معاشرے کو اپنے اس مقصد میں جو اس کا جواز و جود ہے کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ انسانوں میں شاید تشویش کی ایک غیر متغیر صلا جیت کار فرما ہے۔ جتنا یہ معاشرہ اپنے شہریوں کو ان تمام ذمہ داریوں اور پریشانیوں سے بے فکر کرتا جاتا ہے جو عام طور پر انسانی معاملات سے لگی رہتی ہیں، اتنا ہی لوگ اپنی مذکورہ صلا جیت تشویش کو غیبِ اہم گھسیا اثیا پر پریشان ہونے کے لئے صرف کرنے لگتے ہیں۔ وسیع پیمانہ پر رانی کے پاڑ بنانے لگتے ہیں اور انہیں ایسے مسائل پر اعصابی شکستگی (نروس بریک ڈاؤن) کے دور

پڑنے لگتے ہیں جن کو کہیں زیادہ کسٹھن حالات میں زندگی بسر کرنے والوں نے بھی کبھی درخور اعتناء نہ بنانا تھا۔

برطانیہ اور امریکہ کے وہ لوگ جو دوسری عالمی جنگ کا زمانہ دیکھے ہوئے ہیں ان کی یادداشت میں آزمائش اور خطرات کا وہ دور ان کی زندگی کا سب سے پُر مسرت دور تھا۔ یہ چیز کس بات کو ظاہر کرتی ہے؟ خوشی ایک گریزاں کیفیت ہے جسے قانونی ضابطوں کے ذریعہ نافذ نہیں کیا جاسکتا۔ اس معاملے میں انسان اس بچے کی طرح ہے جو دنیا جہان کے تحائف پا کر بھی ضد کرے کہ جس چیز کو اس کا جی چاہ رہا ہے وہ اس ڈھیر میں موجود نہیں۔ یہ امر ان لوگوں کو دل برداشتہ کرنے کے لئے کافی ہے جو سب کو خوش رکھنا چاہتے ہیں۔ مگر وہ آسانی سے ہار نہیں مانتے۔ دور ملکیت میں اینگلو سیکسن لوگ سب سے زیادہ بہت دسری مشنری ثابت ہوئے تھے اور یہ جذبہ اب بھی باقی ہے (خصوصاً بائیں بازو کے حلقوں میں) مگر اب اس کا رخ اندر کی طرف، اپنے معاشرہ کی سمت ہو گیا ہے۔ نئی اخلاقیات یا نئے تصور و معیار انسانی کا اس شد و مد اور برخورد غلط انداز سے پرچار کیا جاتا ہے جو عیسوی کلیسا کے قدر بدعتی ذیلی فرقوں کے علمبرداروں کا خاصہ تقاضا ہے وہ ننگ دھڑنگ غیر عیسائی دکانروں کو یہ سمجھنے لگتے تھے کہ ان کے حق میں بہتر کیا ہے۔ صرف جگہ اور پاس بدل گئے ہیں۔

جو شخص اس تمام کے باوجود ان چیزوں کو ماننے میں دشواری محسوس کرتا ہو جو جدید اخلاقیات کے علمبرداروں کے لئے بدیہی ہیں اور آج کے فیشن کے مطابق 'نازک' بننے سے قاصر ہو لے نفسیاتی علاج کا محتاج سمجھا جاتا ہے۔ ہم ردی حکام کو اس بات پر ہدف تنقید بناتے ہیں کہ وہ اپنے باغیوں کو ذہنی امراض کے ہسپتالوں میں قید کر دیتے ہیں اور یہ بات بھول جاتے ہیں کہ ان کے لئے ہر وہ شخص تھوڑا سا پاگل ہے جو "اشتراکی اخلاقیات" کا مقلد نہیں۔ سیمن دیل کا 'جوان اکبر' ایسا خدا بن چکا ہے جس کا منکر دیوانہ ہے اور اس معنی میں 'غیر سماجی' Anti-social ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ حقیقت سے کٹ چکے ہیں۔ مغرب میں انقلاب کی جگہ "تدریج" رائج ہے لہذا دماغی معاملات اتنے تیکھے اور واضح نہیں ہیں وگرنہ سمت سفر ہماری بھی وہی ہے اور طب نفسی Psychiatry سہا جی مطابقت کا پرچار کرنے میں بھرپور حصہ لے رہی ہے۔

اصولاً تو طبیب نفسی اپنا منصب صرف یہ سمجھتا ہے کہ لوگوں کو اس ماحول میں ہر ممکنہ حد تک خوشگوار زندگی گزارنے میں مدد دے جس میں وہ موجود ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے وہ کوئی اخلاقی فیصلہ نہیں دیتا کہ اچھا کیا اور بُرا کیا ہے۔ اسی طرح جیسے موٹر گاڑیوں کے مستری کو اس بات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا کہ

مرمت ہو جانے کے بعد موٹر گاڑی کس رخ میں چلائی جائے گی۔ خرابی یہ ہے کہ انسانی صورت حال ہمیں اس قسم کی غیب جانداری کی اجازت نہیں دیتی۔ طبیب نفسی انسان ہوتے ہیں اور ان میں بھی انسانی افعال کو اخلاقی سیاق و سباق میں دیکھنے کا وہی رجحان پایا جا رہا ہے جسے دور کرنا ممکن نہیں، نیز ان کے مریض بھی انسان ہوتے ہیں موٹر کار میں نہیں۔ ان دونوں کا فرق نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کیونکہ موٹر گاڑی اپنی سمت کا چناؤ نہیں کرتی جبکہ انسان کرتے ہیں خواہ جزدی اور محدود معنی ہی میں ہو۔

انسان کو ایک بگڑے ہوئے معاشرے یا دھلے بہتا ہی معاشرے سے تطابقی کی ترغیب دینا درست ہے یا نہیں؟ یہ وہ سوال ہے جس سے طبیب نفسی حتی الامکان بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس سوال کے جواب کے لئے قدری فیصلے کرنا پڑتے ہیں اور بیشتر طبیب نفسی ایسے فیصلوں کو اپنے دائرہ کار سے باہر پتھر باہر رکھنے کا تہیہ کئے ہوئے ہیں۔ مگر یہ تصور رکھنا ہی اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ یہ لوگ انسانی فطرت سے نرے نابلد ہیں۔

ہمارے نزدیک قابل تعریف کون ہے؟ وہ غلام جو حالات سے سمجھوتا کر کے غلامی کی زنجیروں میں مست رہتا ہے یا وہ غلام جو فرار ہو کر آزاد انسان بن جاتا ہے؟ زیادہ تر لوگ فرار ہونے والے کی حمایت کریں گے مگر طبیب نفسی نے خود کو اس کام کے لئے وقف کر رکھا ہے کہ 'فراریت' کے ہر رجحان کے خلاف جدوجہد کرے خواہ یہ رجحان کوئی بھی شکل اختیار کرے، اور لوگوں کو اپنے دور کے حالات سے مطابقت پیدا کرنے کا مشورہ دے، محض اس لئے کہ یہ حالات موجود ہیں، جیسے ایک بہمن

کے راستے میں کھڑے ہوئے آدمی کو اپنی صورتحال سے سمجھوتہ کا مشورہ دیا جائے کیونکہ یہ صورتحال بھی یقیناً موجود ہے اور کہا جائے کہ مطابقت پیدا کر کے اس برفانی تودے کو کچلنے کی اجازت دے کیونکہ اس کی زد سے نکلنے کی ہر کوشش 'فراریت' کا اکل ہو گا۔ جو لوگ تغیر مسلسل کی اقلیم سے باہر کسی اصول پر ایمان نہیں رکھتے۔ ان کے نزدیک حقیقت صرف اتنی ہی ہے جو کسی خاص لمحہ میں واقع ہو رہے ہو اور جو اس لمحہ میں موجود ہے وہی سب کچھ ہے۔ مراتب حقیقت کا خیال ہی اس ذہنیت کے لئے اجنبی ہے۔ حالانکہ وہ مانتے ہیں کہ حالت بیداری غیند سے زیادہ حقیقی ہے اور

دائمہ Hallucination اشیاء کی واضح دید سے مختلف ہے۔

لوگ جس چیز کو حقیقت پسندی اور جرأت سمجھتے ہیں وہ درحقیقت بزدلی اور بے بسی کا احساس ہے۔ جب کسی مصیبت ناگمانی کا تدارک نہ ہو سکے تو اسے مفید قرار دے کر اپنی معذوری کو خوبی ثابت کرنے لگتے ہیں۔ حقیقت پسندی کا رویہ تو امتیاز اور جانچ پر کھد کا متنازعہ ہوتا ہے۔ عام سادہ سطح پر

ایک کو معلوم ہے کہ، خوش گوار اور ناگوار میں کیا فرق ہے اور ناگوار اور تکلیف دہ کو اگر برداشت کرنا پڑے تو کیا اس سے ہم اسے اس کے علاوہ کچھ اور سمجھنے لگیں گے۔ اسی طرح اگر ہم جدید دنیا کے باطل، بدنما اور شرف مرتبہ انسانی کے لئے تباہ کن پہلوؤں سے صرف اس لئے روگردانی کریں گے کہ یہ موجود ہیں اور ہم ان کا کوئی حل نہیں سوچ پائے تو اس رویہ کا مطلب یہ ہوگا کہ تکلیف تو موجود تھیں ہی اب تکلیف کو بطور تکلیف شناخت کرنے کی خلقی صلاحیت کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔

مصنوعی دنیا گھڑنے والے اس کوشش میں رہتے ہیں کہ ان کی خود ساختہ دنیا میں سچائی کی کوئی رمق داخل نہ ہونے پڑے اور اس کوشش میں انہیں سب سے زیادہ خطرہ جذباتی اضطراب سے محسوس ہوتا ہے۔ تیز رفتار تبدیلی انسان کو بے چین اور مضطرب کر دیتی ہے اور جب ہر چند سال بعد اپنے ماحول میں نئی تبدیلیوں سے سمجھوتہ کرنا پڑے تو بہت سے لوگ مضطرب ہو جاتے ہیں اور مسکرا کر انا تک بھول جاتے ہیں دوسرے یہ کہ ہم میں سے ہر کسی کو ریخ و الم کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ہمارے پیارے مر جاتے ہیں اور ایک دن وقت آنے پر ہمیں بھی مر جانا ہے۔ توقعات پوری نہیں ہوتیں، عزائم اور منصوبے حالات کے باخون ناکامی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں بعض لوگ دوسروں کے ساتھ زیادتی کرنے کے بعد یا اپنے نفوس کی قیاحتوں کو دیکھ کر خود کو الزام دینا چاہتے ہیں۔ اس کا ایک حل سکھنا یا دافع الصغائل اور یہ کی شکل میں تلاش کیا گیا ہے۔ چنانچہ بہت سے انسانی تجربات جو پہلے انسانی زندگی کا لادہ ہی جز سمجھے جاتے تھے اب طبی مسائل بن گئے ہیں اور ان کا 'علاج' کیا جانے لگا ہے۔ محبوب شوہر کی یاد میں ترپنے والی بیوہ یا شہر آبا دیوں پر پیامِ ہم گرا کے تاسف ہونے والا ہوا باز دونوں ہی ذہنی مریض شمار ہوتے ہیں۔ پہلے تو یہ سمجھا جاتا تھا کہ احساسِ جرم بھی بالواسطہ ہی سہی، مگر حقیقت اور تجربات انسانی زندگی پر لاگو ہونے والے قوانین کو سمجھنے کا ہی ایک طریقہ ہے۔ مگر اب یہ ایک مرض گردانا جاتا ہے جس کا علاج ہونا چاہیے۔

موت ہر حال ناقابلِ علاج ہے اور رہے گی۔ دکٹورین دور میں بہتر مرگ کے گرد ہونے والے جذباتی مناظر یا نسبتاً کم شائستہ لوگوں میں پائی جانے والی سوگ کی رسومات ہیں سراسیمہ ضرور کر دیتی ہیں لیکن موت بذاتہ ایک ایسی حقیقت ہے جو حالتِ انسانی کی اصلیت کے بارے میں بہت سے انکشافات کرتی ہے۔ ایسے انکشافات کہ انہیں نظر انداز کرنا یا فراموش کرنے کی کوشش کرنا اس اہم ترین بات سے بے خبری کے مترادف ہے جو بحیثیت ایک جیتی جاگتی مخلوق کے، ہمیں اپنے بارے میں معلوم ہونی چاہیے۔

اپنے جیسے دوسرے انسانوں کو موت سے پہنکار ہوتے دیکھنا اور اس موقع پر موجود ہونے سے انسان

پینے بارے میں یہ جان لیتا ہے کہ وہ خود کیا ہے اور اگر اس میں ذرا بھی سمجھ بوجھ ہو تو وہ اس سے
لیے نتائج اخذ کر سکتا ہے جو اس کے ہر خیال اور ہر عمل کو کسی نہ کسی طرح ضرور متاثر کریں گے۔ یہی وجہ
تھی کہ خلفائے بنو امیہ میں سے ولید اول جو انگریزی پینے رہتا تھا اس پر مندرجہ ذیل الفاظ
کنندہ تھے

” ولید . تجھے ایک دن مرنا ہے “

ہم کیا ہیں اور ہمیں کیا کرنا چاہیے ، یہ بات ہم اس وقت تک نہیں سمجھ پائیں گے جب
تک ہم جسم و جان اور قلب و ذہن میں یہ نہ جانیں کہ ہم فانی ہیں اور موت اس دن سے قدم کا چرچل
رہی ہے ، جس دن ہم نے دنیا میں پہلا سانس لیا تھا۔ یہ صرف اسلام ہی میں نہیں ہے کہ مرد و اشد
یہ سوچ کر رہے ہیں کہ شاید اسے صبح دیکھنی نصیب نہ ہو اور ہر جمع کا خیر مقدم اس علم کے ساتھ کرتا
ہے کہ ممکن ہے وہ اس کی شام نہ کر پائے۔ وہ لوگ جو اس آگہی میں زندگی بسر کرتے ہیں ان کے شب و روز
میں ایک ذائقہ اور لطف ہوتا ہے جو ان تمام لوگوں کو نصیب نہیں ہوتا جو اس حقیقت سے نظر جراتے
ہیں۔ اول الذکر لوگ جانتے ہیں کہ انسان ہونے کا مطلب کیا ہے۔ دوسرے لوگ اس سے نا آشنا ہیں۔
آج کل حیاتِ انسانی کے تکلیف دہ اور تاریک پہلوؤں سے چھٹکارہ حاصل کرنے کی کوشش
دیکھنے میں آتی ہے جس میں ان پہلوؤں سے اوپر اٹھ کر ایک بلند تر نقطہ نظر اور مقام حاصل کرنے کے
بجائے سارا زور اس پر ہے کہ یا تو ان کا خاتمہ کر دیا جائے جو کہ ناممکن ہے اس لئے کہ یہ مابیتِ اشیا
میں شامل ہیں یا پھر متجاہلِ عارفانہ کے طور پر یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ موجود ہی نہیں۔ اگلے وقتوں کے
لوگوں کے لئے ان حالات کو قبول کرنا ناممکن تھا کیونکہ ان کے لئے زندگی ایک بے حد وسیع تر سیاق میں
واقع تھی۔ وہ جانتے تھے کہ وہ ربخ و محن اور خساروں کے منظر نامے میں کتنے ہی مبتلا ہوں نہ ہوں ، وہ
از روئے فطرت اس میں پوری طرح غرق نہیں ہیں۔ ان کا تجربہ ان کو یہ سبق دینا تھا کہ سکون اور کمال
کی تلاش کی راہیں کسی اور سمت میں واقع ہیں اور ایمان سے انہیں یہ تسلی تھی رہتی تھی کہ ان جہاں
کے علاوہ جو انہیں محصور کئے ہوئے ہیں ، اور بھی جہات ہیں ، اور بھی عالم ہیں۔ اس کے برعکس
فی زمانہ اکثر لوگ ایسے مقام پر گرفتار ہیں جس کا کوئی عالم دگر نہیں ، ایسے جنگی درندوں کے ساتھ
مقید ہیں جو انہیں نوچے ڈال رہے ہیں اور جہاں سے فرار کی کوئی راہ موجود نہیں۔

اس صورت حال میں زندہ رہنے کے لئے اگر انہیں نشہ پلانے کی ضرورت پڑتی ہے تو اس میں
حیرت کی کیا بات ہے۔

یوں ہم ایک دائرۃ السوء میں پھنس کر رہ گئے ہیں جس قدر ہم حالات انسانی کی تلخ حقیقتوں سے خود کو خول بند کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چاہے یہ خول کتنا ہی عارضی کیوں نہ ہو، اسی قدر ہماری دنیا غیب حقیقی بنتی چلی جاتی ہے اور الحق سے مزید دور ہوتی جاتی ہے۔ دیگر جہات کی آگہی جس کے ذریعے ہم آزادی حاصل کر سکتے ہیں، ہماری دسترس سے باہر ہو جاتی ہے۔ ایسی مصنوعی دنیا میں خدا کے لئے کوئی جگہ نہیں ہوتی، کیونکہ خدا کے وجود کی طرف اشارہ کرنا اور اس کی یاد دلانا حقیقتوں کا کام ہوتا، افانوں کا نہیں۔ اور ایسی دنیا میں یہ خیال ہی ناقابل تصور ہے کہ کوئی خیر۔ کوئی مسرت یا جزا۔ یا کوئی روشنی اس حباب سے باہر بھی مل سکتی ہے جس میں ہم رہتے ہیں۔ اس بلبلے کے بعد ہم صرف تاریکی اور ایک خوف ناک خلا کا تصور کر سکتے ہیں جو سیاروں کی درمیانی فضائے بسیط کے مانند سیاہ ہے : ہم اس کا سامنا کرنے سے کتراتے ہیں اور اس سے منہ چھپا کر موت کا انتظار کرتے ہیں۔ جب کوئی شخص دیوانہ ہو جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا ”حقیقت سے رابطہ کٹ گیا ہے۔“ یہ ایک مناسب تعریف ہے گو کہ اس میں اس اختلاف رائے کی گنجائش موجود ہے کہ حقیقت سے کیا مراد ہے ؟ ضروری نہیں کہ ہر طبیب نفسی (سائیکاٹرسٹ) ایک مفرورہ اور بلا اعتراض تسلیم شدہ صورت حال سے سمجھوتے کو فرزانگی کا نام دیتا ہو۔ برو نوٹیل باٹم نے (جو خود بھی نازی کیمپوں سے زندہ بچ نکلنے والوں میں شامل ہے) نازی مشقت کیمپوں میں انسانی ردیوں کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ وہ اپنی کتاب *The Informed Heart* میں اس سام

رجحان کا ذکر کرتا ہے جو اس حقیقت کی تردید کی شکل میں سامنے آیا ہے کہ انسانی حالات کی بڑھتی ہوئی میکائینک کسی بنیادی مسئلے کو جنم دیا ہے۔ وہ لکھتا ہے :

”منشیات کے لٹی کی طرح ہمارا معاشرہ بلا سوچے سمجھے زندگی کو زیادہ سے زیادہ میکائینک اور مشینی بنانے میں تیزی سے مصروف ہے، اس توقع کے ساتھ کہ موجودہ کٹناوچی سے جو مسائل پیدا ہو رہے ہیں۔ وہ کٹناوچی میں اضافہ اور توسیع سے حل ہو جائیں گے۔ اس معاملے میں ہمارا طرز عمل اس شرابی جیسا ہے جو پچھلے ظہار کی قتل سے نجات پانے کے لئے شراب کا ایک نیا دور چلا لیتا ہے۔“

برو نو مزید لکھتا ہے :

”جدید انسان کا المیہ یہ ہے کہ وہ دو چیزوں میں سے ایک کا انتخاب کرنے سے قاصر ہے۔ اپنی آزادی اور انفرادیت کی قربانی یا میکائینک

کی مادی آسائشوں سے دست برداری — میری نظر میں یہی ہمارے دور کی سب سے بڑی کشمکش ہے۔

مندرجہ بالا بیان کا مقصد یہ ہے کہ انسان انتخاب کے امکان سے آگاہ ہے۔ لیکن وہ طوفانی رفتار جس سے ہم اپنی ایکسپریس ٹرین میں آگے بڑھ رہے ہیں، اگر دو پیش کے بدلتے ہوئے ماحول کے خدوخال جس طرح دھندلے میں گم ہو رہے ہیں اور جس جبریت پسندانہ میں ان حالات کو قبول کر لینے کی حوصلہ افزائی کی جا رہی ہے، یہ سب عوامل مل کر اس بات کا ادراک ہی مشکل کئے دے رہے ہیں کہ انتخاب کرنا ممکن ہے یا کبھی رہا تھا۔ ہر صورت، ہمارے عہد میں ایک عام انسانی رجحان پایا جاتا ہے جو آج سے پہلے کبھی اتنا عیاں نہیں تھا۔ اسے ہم چت بھی میری پٹ بھی مسیحا سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ یعنی یہ اقبال کہ انسان بلا کچھ قربانی دیئے جدید آسائشوں سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ نظریہ ارتقاء اس یقین کو مزید تقویت دیتا رہتا ہے۔ اور نظریہ ارتقاء اور خوش فہمی کے ملاپ سے تصور ترقی یا تقدم نام کی جو حرامی اولاد جنم لیتی ہے وہ اس قسم کے یقین کو پروان چڑھانے میں مددگار بنتی ہے۔ یہ فوراً فرض کر لیا جاتا ہے کہ جدید دنیا کے تمام فوائد — آرام و آسائش، مادی خوشحالی، بہت سی طبعی آفات سے بچاؤ، انسانی تجربے کی بھرپور نوعیت وغیرہ — ہمارا پیدائشی حق ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے بالغ ہونے پر ہر مرد و زن کو چند حقوق خود بخود حاصل ہو جاتے ہیں۔

تعلیمی اداروں میں معاصر سائنس کے فرضیے اس طرح پیش کئے جاتے ہیں گویا وہ مفروضے نہیں بلکہ مسلمہ حقائق ہیں۔ بچوں پر اس ضمن میں بہت سے گمراہ کن سبق ٹھونسے جاتے ہیں۔ ان میں سے بدترین مفروضہ یہ فسانہ مداہنت ہے کہ ہند حاضر بنی نوع انسان کے "بلوغت" کی نمائندگی کرتا ہے۔ تصویری کتب میں ہمارے بالدار آباؤ اجداد کو آگ دریافت کرتے دکھایا جاتا ہے۔ ہمارے بچکانہ عمر ہو نہار مورث ابتدائی مشینیں اور آلات ایجاد کرتے نظر آتے ہیں اور ہم خود ان بھی ہیں اور زیرک بھی، طوفانی رفتار سے سفر کرتے ہوئے اور ایک فرد دوسرے ارضی کی طرف بڑھتے ہوئے دکھائے جاتے ہیں۔ اس میں محذوف مغرب کے انسان کا وہ تصور ہے جو خلاف مصلحت ہونے کی وجہ سے صاف بیان نہیں ہوتا مگر جس کی طرف کنایتاً اشارہ ہو جاتا ہے۔ مغرب کا انسان علم اور تمدن کے مخالف ان کم نصیب اقوام تک پہنچاتا ہوا جنہیں یہ دولت میسر نہ ہو سکی

ایکادی صلاحیت کو ذہانت اور فضیلت دونوں کی کسوٹی سمجھ لیا گیا ہے اور تاریخ کے ایک خاص لمحے میں موجود اور ایک خاص انبوہ انسانی کی خصوصیات کو چوری چوری بنی نوع انسان کی ارتقاء یافتہ حالات سے

تغیر کیا جا رہا ہے۔ یہ بات بھلا دی گئی ہے کہ اس یک رخ پن کو اپنانے کا ہر جانہ بہت بڑا ہے اور اسے صرف ان بہت سے اوصاف کی بھینٹ دے کر حاصل کیا جاسکتا ہے جنہیں کبھی انسان اور حیوان کے درمیان حد امتیاز سمجھا جاتا تھا۔ اس کے باوجود انسان کی حالت نہیں بدلتی۔ انسان بے حال انسان رہتا ہے۔ اسے دو اہم چیزوں میں سے ایک کا چناؤ کرنا پڑتا ہے اور ایک وقت دونوں سے لطف اندوز ہونا اس کے بس سے باہر ہے۔ ایک کے حصول کے لئے اسے آخر کار دوسری کو قربان کرنا پڑتا ہے۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اسے ایک حیرت انگیز بے وقعت شے کے لئے اپنے قیمتی درختے سے دستبردار ہونے کو کہا جائے، حقیقت کے بدلے خواب اور اشرافیوں کے مول کہاڑ کا سودا کرنے کی دعوت دی جائے۔ دنیا جو کچھ ہمیں دے سکتی ہے از روئے فطرت ہی محدود ہے اور ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ ہم اس سے کیا حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ ہمارے پاس ایسے کوئی آثار نہیں جن سے یہ پتہ چلے کہ آج کا انسان مکانات کے قوانین سے آزاد ہونے میں کامیاب ہو گیا ہے۔

چنانچہ اب ہمیں کاٹیاں اور گھاگ تاجر بننا ہے۔ اپنی خرید و فروخت کے مال کا چناؤ احتیاط سے کرنا ہے، ان لوگوں سے خبردار رہنا ہے جو بلا معاوضہ ہمیں کچھ پیش کرنے پر تیار ہوں اور اپنا مال تب نکالنا ہے جب رقم ہاتھ میں آجائے۔ بیٹل ہائیم جیسے شخص کو جو قید و بند کے تجربات سے گزر چکا ہے آزادی کی وقعت کا صحیح اندازہ ہو سکتا ہے۔ ایسے لوگ اپنی آزادی کے ذریعہ براہِ رحمہ سے ہی اس وقت تک تہرہ دار ہونے پر قطعاً تیار نہیں ہوتے جب تک اس کے بدلے میں پیش کی جانے والی شے کی قدر و قیمت کا بے شک و شبہ تعین نہ ہو جائے نہ ہی وہ اپنا حق انتخاب آسانی سے چھوڑنے پر آمادہ ہوں گے، خواہ چھوٹے سے چھوٹے معاملے ہی میں کیوں نہ ہو۔

معاصر معاشرے سے اس نظریہ کے تحت کام کرتے ہیں کہ انسان کو صحیح انتخاب کی مکمل آزادی ہونا چاہئے البتہ غلط انتخاب سے اسے ہر قیمت پر باز رکھنا ہوگا کیونکہ یہ نہ صرف اس کے اپنے لئے بلکہ دوسرے افراد کے لئے بھی مضرت ثابت ہو سکتا ہے۔ اب اسے کیا کہنے کہ ہم میں سے بہت سے لوگ اکثر غلط انتخاب کرنے پر مصر رہتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے ہی خواہ مخواہ عامہ کے پیش نظر انتخاب کا حلقہ عمل تنگ اور غلطی کرنے کے مواقع محدود کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اس طرح یہ دامِ مہربان زمین افراد کو اپنی گرفت میں لیتا چلا جاتا ہے۔ ایک دم سے نہیں کہ اس طرح بے تحاشہ آزاد ہونے کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے لگتے بلکہ رفتہ رفتہ، قدم بہ قدم سال بہ سال۔

اس پسند میں گرفتار ہونے سے گریز کی کوئی خوش گوار یا کم از کم گوارا صورت موجود ہے یہ کمنا

دیں کم نظری ہوگی۔ موجودہ صورتحال میں ہمارے پاس صرف دو بلاڈل میں سے ایک کا چناؤ کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ سفید اور سیاہ کے درمیان انتخاب کی نہیں۔ عہد جدید پر اساسی تنقید کے لئے جن معتقدات پر یا نظریات پر اعتراض کرنا ضروری ہے انہی نظریات کی بدولت دیگر چیزوں کے علاوہ، طب کے میدان میں پیشرفت ہوئی، بہت سے کاموں اور انسانی سرگرمیوں میں سہولت فراہم ہو گئی اور باعتبار کمیت و مقدار ایسی بھرپور زندگی حاصل ہوئی جو پہلے کبھی ممکن نہ تھی۔ دوسری طرف یہ بھی حقیقت ہے کہ اسی صدی میں جس پہلے پر قتل عام اور بربریت کی مثالیں دیکھنے میں آئی ہیں ان کی نظیر ملنا محال ہے۔ لیکن اس حقیقت کو غیر متعلق قرار دے دیا جاتا ہے اور ایسے واقعات کو محض حادثات گردانا جاتا ہے کہ جن سے اگر قسمت نے سائق دیا تو ہم مستقبل میں محفوظ رہیں گے۔ اسی طرح دور جدید پر تنقید کرنے والے کا منہ یہ کہہ کر بند کیا جاسکتا ہے کہ کیا اسے پرانے زمانے کی طرح دنیا میں جہنم لینے والے نصف بچوں کا شیرخوارگی ہی میں لقمہ اجل بننا منظور ہے؟ اور جو اس سے بچ نکلیں انہیں وہ زندگی کی زیادہ تر مسرتوں سے محروم دیکھنا چاہتا ہے!

ہم کیا چاہتے اور کیا نہیں چاہتے، مسئلہ زیر بحث سے اس سوال کا کوئی تعلق نہیں۔ ہماری خواہش ہی پر موقوف نہیں تو ہم دنیا کے ہر ممکنہ بکے بچ پر چھے تو نا ممکنہ تحفے اور خوبی سے لطف اندوز ہونا چاہیں گے مگر ہم حقیقت کے دائرے میں محصور ہیں اور موجود واقعی اور قابل عمل صورتوں تک محدود۔ جو لوگ ناممکنات کے حصول کے لئے سرگرداں رہتے ہیں وہ آخرالمرآہ اپنا تھوڑا بہت ٹھوس اور مفید سرمایہ بھی گنوا بیٹھتے ہیں۔ شام ڈھلے ان کی جھولی میں صرف خواب اور ولہے رہ جاتے ہیں جو اکاش میں کی طرح اپنے اپنے والے کا خاتمہ کر دیتے ہیں۔

نقاد سے اکثر یہ استفسار کیا جاتا ہے کہ آیا وہ گردشِ ایام کو پیچھے کی طرف ڈھانچا جاتا ہے جیسے وقت کا دھارا پلٹ دینا یا بوڑھے کو جوان کر دینا اس کے اختیار میں ہو۔ ہم انہی سے سبق تو سیکھ سکتے ہیں، اس میں لوٹ کر جانیں سکتے۔ جو سماجی نظام یا رہن سہن کے سانچے اپنا وقت پورا کر چکے، سرزد ہو چکے، انہیں نئے سرے سے واپس نہیں لایا جاسکتا لیکن وہ ایک کسوٹی ضرور ثابت ہو سکتے ہیں، انسان کے لئے نشانِ راہ بن سکتے ہیں۔ اور ایسے نشان، ایسی کسوٹیوں کے بغیر ہماری حالت ان بچوں سے کسی طور بہتر نہیں جو تنہا جنگِ بیابان میں کھو گئے ہوں۔ ہر کیف وقت کو واپس لوٹانے والا اعتراض موجودہ دور کے اس رجحان کی سب سے بڑی مثال ہے جو کہتا ہے کہ جس تنقید میں کوئی فوری تدارک یا حل نہ پیش کیا جائے اسے بے معنی قرار دے کر رد کر دیا جائے۔ باپ ہمہ مخدوش بنیادوں پر اٹھانی جلنے والی عمارت ہر حال میں ڈھکے جلنے گی۔ چاہے معمار اس کی جگہ نئی عمارت بنانے پر تیار ہوں یا نہ ہوں۔ اور نئی زندگی میں

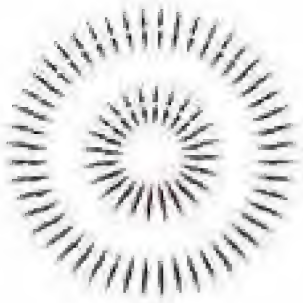
تو انسان کو اب بھی اپنے غلط فیصلوں کو پہچان کر ان پر پچھتانے کا حق حاصل ہے خواہ پچھتاوے کی ہودت جب چڑیاں چگ گئیں حیت۔

اس سے پہلے کہ موقع ہاتھ سے نکل جائے ہم اپنے ماضی سے بہت سی ضروری باتیں یکسر کہتے ہیں بشرطیکہ ہماری خود پسندی کی مقدار میں قدرے تخفیف ہو جائے۔ اس ماضی میں نسل در نسل مدتیں تک اپنی ذات اور اپنی دنیا کی جس تصویر کے ساتھ لوگ جیتے تھے اور جسے یکسر کوچہ کہتے تھے وہ اتنی حقیقی اور اتنی ہی غیر متغیر تھی جتنا ارد گرد کا طبعی ماحول۔ اس تصویر کا رنگ روپ ہر مقام کے حوالے سے مختلف تھا بطرح ہر قوم کی زبان اور اسلوب جدا ہوتے ہیں مگر اپنے اساسی جوہر کے اعتبار سے یہ ایک واحد عالمگیر تصور تھا اور اگر اسے ہمارے معاصر تصورِ اشتیاد سے موازنے میں دیکھا جائے اس تصور کے فردی اختلافات سر سے درخوہر اعتناء ہی نہیں ہوتے۔ آج مغرب کے بیشتر لوگوں اور دنیا کے دیگر علاقوں میں انسانوں کی ایک روز افزوں نفی کو یہ تصور باطل نظر آتا ہے صرف اس لئے کہ یہ طبعی، مادی معائنہ اور تجربہ پر مبنی معوم نہیں ہوتا۔

ہم راستی پر ہیں اور ہمارے علاوہ تمام گزرے ہوئے لوگ غلطی پر تھے۔ آئیے اس مفروضے کے مدلولات اور کنایات کا جائزہ لیں۔ اگر ابتدائے آفرینش سے لے کر کل تک دنیا کی تمام نسلوں کے افراد کی غالب اکثریت اپنے انتمائی بنیادی عقائد کے بارے میں غلط فہمی کا شکار تھی اور اگر ان لوگوں نے اپنی زندگی قریب اور مہاسلوں کی نذر کر دی تو ہمارے پاس یہ فرض کرنے کا قطعاً کوئی معقول جواز نہیں رہ جاتا کہ بنی نوع انسان اب یا آئندہ کبھی صحیح سوچ سکے گی۔ یہ خیال بعید ترین ادا مکان بلکہ محال ہے کہ ترنماؤں کی تو ہم پرستی اور جہالت کے بعد یہ احمق مخلوق ہم لخت دانا ہو گئی کیونکہ فرشتوں شواہد کے بقول "وہ ہستی جو فطرتاً ہی مکمل ہو اپنا مکمل پن دور کرنے کا امکان کہاں سے پیدا کرے گی؟ بنی نوع انسان کے ردِ اپنی عقائد کے خلاف صادر ہونے والا ہر حرب استمراء خود ہمارے پلٹے استدلال کو مجروح کرتا ہے اور ہم کسی بھی میدان میں صحیح فیصلہ کرنے کی اہلیت سے محروم ہو جاتے ہیں۔ یہ چیز بہت غور کرنے کی ہے کہ ہم گزرے وقتوں کے لوگوں کی طرح کے انسان ہیں۔ ہمارے پاس کوئی چھٹی حس یا کوئی ایسی عقلی قوت موجود نہیں جو ان کو بھی حاصل نہ رہی ہو۔

کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اس نکتے کو تسلیم کر کے جواباً یہ طرزِ فکر اختیار کرتے ہیں کہ اولاً تو حق ہے ہی کہاں کہ اس کے جلنے کی جستجو کی جائے اور اگر ہے بھی تو انسان کی پہنچ سے باہر تھا اور ہے گا لہذا اسے صرف ایک چیز پر قناعت کرنا چاہئے جسے وہ یقینی طور پر جانتا ہے۔ اس کا اپنا

داخلی تجربہ — نقلِ انسانی سے جبراً استغناء دلوں کو اسے معزول کرنے کی اس سے بھرپور صواب
 اور کیا ہوگی! ان فلسفیوں نے اپنے لئے پائال کا وہ نہاں خانہ تلاش کیا ہے جہاں نہ رعد کی گرج تھرا
 سکتی ہے نہ بجلی کی چمک نگاہ کو خیرہ کر پاتی ہے بلکہ سنا ہے کہ خود خدا بھی ان کی مہیب تنہائی کا احترام
 کرتے ہوئے انہیں ہمیشہ کے لئے تنہا چھوڑ دے گا۔ تاہم، بحیثیتِ انسان، ہمیں پیدائشی طور پر یہ
 یقین حاصل ہے کہ ہم سچے علم کے قابل ہیں اور معروضی طور پر برحق ہونے کا امکان موجود ہے۔ دراصل ہمارے
 اندر المطلق کا شعور موجود ہے۔ اس استعداد کا انکار کر دیں تو یہ انکار ہمیں ڈمکنا دیتا ہے، جڑ سے اکھاڑ
 ڈالتا ہے اور یہ خطرہ پیدا ہو جاتا ہے کہ ہم بے وزن تجلیات کی ایک مہل دنیا میں تنہا محبوس ہو جائیں
 گے۔ ان سے پنٹنا ہمارے بس سے باہر ہے۔ حقیقت میں جن چیزوں کی بستی ہی نہ ہو ان سے پنٹنا معلوم!
 اس طرزِ فکر، اپنے گرد تعمیر کئے ہوئے ماحول اور زندہ رہنے کے لئے ہمیں جو کام کرنا پڑتا ہے
 اس کی بنا پر ہم بے دست و پا ہو کر غلامی کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ جہاں بازو سمٹتے ہیں وہیں صیاد ہوتا
 ہے۔ ہمارا شکاری بھی کہیں قریب ہی گھات میں نہ ہو۔ ذرا دیکھ لیجئے!



آپ ہمارے کتابی سلسلے کا حصہ بن سکتے
 ہیں مزید اس طرح کی شانِ دار،
 مفید اور نایاب کتب کے حصول کے لئے
 ہمارے ویس ایپ گروپ کو جوائن کریں

ایڈمن پینل

عبداللہ عتیق : 03478848884

صدرہ طاہر : 03340120123

حسنین سیالوی : 03056406067



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اسلام اور مغرب کے چیلنج

THE WESTERN WORLD

AND ITS CHALLENGES TO ISLAM

تصنیف: سید حسین نصر

ترجمہ: تحسین فراقی، محمد سہیل عمر

Islam and the Plight of Modern Man "سید حسین نصر کی کتاب

کے آخری اور اہم ترین باب کا ترجمہ ہے۔ روایت ازل میں اس سے پہلے
کا ایک باب پیش کیا گیا تھا۔ آخری باب میں مصنف نے نہ صرف کتاب کے تمام مباحث کو جیت کر ایک جائزہ
مرتب کیا ہے بلکہ فکری سطح پر عالم اسلام کو مغرب کی طرف سے جن مسائل اور خطرات کا سامنا ہو رہا ہے
یا ہو سکتا ہے ان سب کا نقد و تجزیہ اسلام کی فکری میراث کی روشنی میں کرنے کے ساتھ ساتھ اس سورتِ مال
سے نمونہ کے لئے رہنما اصول بھی فراہم کئے ہیں۔

(ادارہ)



آخری بات یہ ہے کہ یہ ضروری ہے کہ ہمیں ان فکری اور روحانی پہلوؤں کی طرف جو جدید مغرب کی جانب سے
 معاشرے کے لوگوں کو دیتے گئے ہیں اور اس رد کی جانب جو اسلامی روایات ان پہلوؤں کا جواب دینے کے ذرائع
 کی صورت میں مینا کر سکتی ہے، متوجہ ہونا چاہئے۔ بسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ آج کی سورتوں میں بات کی متقاضی ہے
 اگر اگر کوئی شخص مغرب کی جانب سے اسلام کو دینے کے پہلوؤں پر اور غلطی طور پر مذہب جدید پر کثرت کر رہا ہے
 ہے تو اسے اپنے کلام کو آغاز شمشیر فرقان کو اٹھ میں لے کر در ایک طرح کی فکری بت شکنی سے کرنا ہوگا اور ان تمام
 باتوں سے زمین کو پاک کرنا ہوگا جنہوں نے معاشرے میں گمراہی کو گمراہی دیا ہے۔ جدید مذہب، خواہ مغرب میں یا ہندوستان
 میں، ان فکریات کی صورت میں، اس بات پر نازا ہے کہ اس نے توحیدی ذہن اور معرفتی تنقید کی قوت کو
 ارتقا بخشا ہے حالانکہ بنیادی طور پر یہ معلوم تہذیبوں میں سب سے کم تنقید مائل تہذیب ہے۔ یہ ایک ایسی
 تہذیب ہے جو سچے شعور امتیاز سے کوسوں ہٹی ہوئی ہے کیونکہ اس کے پاس وہ معرفتی یہاں نہیں ہیں جن سے
 یہ اپنی سرگرمیوں کا محاکمہ کر سکے۔ یہ ایک ایسی تہذیب ہے جو بنیادی اصلاح کی برسی میں ناکام ہے کیونکہ یہ اپنی ہی
 اصلاح سے کلام کا آواز نہیں کر سکتی۔

ایک روایتی اسلامی نثری اثرات کہ شیطان تیر دھارے سے متنفر ہے۔ اس قدیم عقولے میں ایک گہری
 صداقت پوشیدہ ہے جو آج کی سورتوں پر براہ راست منطبق ہوتی ہے۔ چونکہ شیطان ہر جگہ موجود ہے سو وہ ہر
 جگہ تھکے کناروں اور نوک کو کند کر کے، جن تک اس کی رسائی ہو سکتی ہے، اپنے اثرات ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ
 اس ماحول میں جس پر اس کے واضح اثرات موجود ہوں، حق و باطل کی واضح تمیز ختم ہو جاتی ہے۔ اصولوں کی تیز
 دھاریں گھس جاتی ہیں اور ان کا کھرا سرا پا بد رباع مدغم ہوتا چلا جاتا ہے۔ غیر شرک امتیاز پہلے سے زیادہ مبہم ہو جاتا
 ہے حتیٰ کہ مقدس رسوم عبادت اور عقائد جو انسان پر خدا کی نشانی تھیں ان میں شمار ہوتی ہیں اس فرسودہ کارائش کی صورت میں

جو ہر شے کو نیر و انحر اور مہم بنا ڈالتا ہے، بے ہیئت اور غیر معین ہو جاتی ہیں۔ پس جدید دنیا کی جانب سے اسلام کو پیش کئے گئے جہلیلوں پر گفتگو کرتے وقت ضرورت اس بات کی ہے کہ فکری تنقیح و امتیاز کے اُن انتھک اور سخت گیر اطلاقات کو جن کی بنیاد شہادۂ پر ہو، کام میں لاتے ہوئے اس دھند کا پردہ چاک کرنا چاہئے۔ اس شمشیرِ شادت کا استعمال ضروری ہے تاکہ جاہلیتِ جدید کے ان جھوٹے بتوں کو توڑا جاسکے جن کے سامنے ہمارے اکثر مسلمان، بغیر ان کی نوعیت کا اندازہ لگائے گئے ٹیکے چلے جا رہے ہیں۔ اس شمشیر کا استعمال ضروری ہے تاکہ ان تمام باطل انکار اور خود ساختہ نظاموں کا قلع قمع کیا جاسکے جن کی جدیدیت زدہ مسلمانوں کے ذہنوں پر چھپو بندی جم چکی ہے۔ یہ شمشیر معادِ معصمان کی روح کی تراشیں خراشیں میں معادن ہوگی اور اسے ایک غیر متشکل ڈھیر سے ایک ٹیکے بتور میں بدل دے گی جو نورِ ربانی سے مستنیر ہو سکے کیونکہ بتور اصل میں اپنے تیز اور واضح تر ہونے کناروں کی بدولت ہی چمکتا ہے اور روشنی بانٹتا ہے۔

یہ بات کبھی نہیں بھولنی چاہئے کہ آج کی صورت حال میں جدید دنیا پر، بعد الطبیعیاتی اور مذہبی اصولوں پر مبنی کی جانے والی تنقید اپنی عمیق ترین سطح پر ایک طرح کا کارِ خیر ہے اور اسلام کی سب سے مرکزی بنیادوں کے عین مطابق ہے۔ روایتی اس کی زبانوں میں ادب کے مفہوم میں بیک وقت، خوش اخلاقی، خوش اطواری تمدن اور ادبیات سب شامل ہیں۔ چند مسلمان وہ بھی ہیں جو نقدِ تنقیح سے اس لئے باز رہتے ہیں کہ مبارک انہیں غیر شائستہ اور ادب سے عاری نہ سمجھا جائے۔ ہمیں اس بات کو نہیں بھونا چاہئے کہ پیغمبرِ اسلام نہ صرف یہ کہ ادب پر اس کی کلیت میں حاوی تھے بلکہ وہ حق و صداقت کو بغیر لگی پٹی کے پیش فرماتے تھے۔ ان کی زندگی میں ایسے لمحے بھی آئے جب انہوں نے انتہائی قطعی رویے کا اظہار فرمایا اور انہوں نے ادب پر صداقت کو کبھی قربان نہ فرمایا۔ اسلام نے کبھی اس بات کی تعلیم نہیں دی کہ انسان اتنا مذہب ہو کہ دو جمع دو کو پانچ تسلیم کرے۔ حقیقت یہ ہے کہ ادب حق کے ہر حقائق اور ماحول میں، ادراک و ادعا کی تکمیل کرتا ہے۔ ایک دفعہ شمالی افریقہ کی ایک ممتاز روحانی شخصیت نے کہا تھا:

”کیا تم جانتے ہو کہ ادب کیا ہے؟ اس کا مفہوم ہے اپنی تلوار کو دھار دینا تاکہ جب تمہیں کوئی عضو کاٹنا ہو تو زیادہ ازیت کے بغیر تراشا جاسکے۔“

مسلمانوں کو مغرب کے بارے میں اور اسلام کی جانب اس کی پیش کردہ دعوتِ مبارک پر گفتگو کرنے ہوئے اسی قسم کے زاویہ نگاہ کی ضرورت ہے حق و صداقت کا نہ صرف یہ کہ ہماری جانوں اور جسموں پر حق ہے بلکہ اسے ہمیں یہ حکم دینے کا حق بھی حاصل ہے کہ ہم دوسروں کو دعوتِ خیر دیں اور جب اور جہاں بھی ممکن ہو اس کی تشریح و توضیح کریں۔ آج ہمیں اقامتِ بنی کی ضرورت ہے۔ خواہ سخت گیری کی حد تک ہی کیوں نہ ہو۔

کیونکہ اب اس قسم کا رویہ شاذ کے حکم میں داخل ہو گیا ہے اور اس کی شدید ضرورت ہے۔

آج دنیا نے اسلام میں جس چیز کی کمی ہے وہ ہے جدید دنیا میں ہونے والے واقعات کا جبر و رعب اور محتاط تنقید۔ اس قسم کی تنقید کے بغیر مغرب کا مقابلہ کرنے کی کوئی سنجیدہ کوشش کبھی نہیں ہو سکتی۔ جدیدیت زدہ مسلمانوں کے تمام ایسے بیانات جو اس پیش کش اور ادعا میں سے شروع ہوتے ہیں:

”اسلام اور فلاں فلاں شے میں تطبیق کا طریقہ“... وغیرہ وغیرہ۔ ناکامی کا منہ دیکھیں گے۔ خواہ یہ فلاں کچھ ہی کیوں نہ ہو۔ در نہ اسلام اور مغربی سوشلزم یا مارکسزم یا موجودیت یا ارتقاویت یا اسی قسم کی کسی بھی دوسری شے سے اسے تطبیق دینے کی تمام کوششیں اپنی تعمیر ہی میں صورتِ تحریف سے ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس قسم کی کوششیں کرنے والے زیرِ نظر ازم یا نظام اسے کو اسلامی اصولوں کی روشنی میں کئی طور پر پرکے بغیر ہی اپنا کام شروع کر دیتے ہیں۔ اس ناکامی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ یہ لوگ اسلام کو بھلے خود ایک مکمل سنبالہ حیات اور تناظر نہیں سمجھتے۔ ایسا تناظر جو اپنی جگہ مکمل ہے اور بنا بریں اسے کسی اور چیز کی نسبت، اضافی یا نسبت تو پیشی بنانے کا کوئی امکان نہیں خواہ اس چیز کو اسلام کی جگہ زیرِ شعور یا طور پر

مرکزی حیثیت دے دی گئی ہو۔ یہ لوگ اسلام کو ایک ایسے نظامِ حیات کے طور پر دیکھتے ہیں جو اشیاء کے بارے میں صرف جزوی زاویہ نگاہ رکھتا ہے اور اسے کسی جدید نظریے سے مکمل کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے آج کے رائج الوقت فیشنوں میں ہونے والی تیز تبدیلی، جس کے ذریعے ایک دن تو اسلامی سوشلزم قبولیت سے بکا ورج حاصل کر لیتا ہے اور اگلے ہی روز لیبرل ازم یا کوئی دوسرا مغربی ازم، ہمارے خود اس قسم کے زاویہ نگاہ کو بزدلی اور سطحیت کا ثبوت فراہم کر رہا ہے جو شخص بھی اسلام کے دھچکے کو اس کی کلیت میں سمجھتا ہے۔ جانتا ہے کہ اسلام کبھی خود کو اس بات کی اجازت نہیں دے سکتا کہ کسی ایسے نظامِ فکر کے مقابلے میں اسے الگ اپنی حیثیت رکھنا ہو یا اس سے مستفاد ہو اس کی اپنی حیثیت محض ایک ترسیم کنندہ یا معاون ہے۔

مغرب کی کوکھ سے مختلف فیشن زدہ طرزِ زندگی، کم زربینش ایسی تیزی سے برآمد ہوتے رہتے ہیں جس تیزی سے وہ لوگ میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ ان کے مقابلے میں جدیدیت زدہ مسلمانوں نے جو دفاعی اور معذرت خواہ زاویہ نگاہ اپنا رکھا ہے وہ ان کی تنقیدی حس اور فرقائی روح کی کمی ہی کا نشانہ ہے۔ عام طور پر رائج کوکھوں پر ایسی کوکھیں ہوتی ہیں پر تنقید گز آسان ہو، تنقید کی جاتی ہے لیکن کسی شخص میں یہ ہمت نہیں کہ وہ کھڑے ہو کر عام سے ہمد کے بنیادی مغالطوں کو صرف بنائے۔ اس بات کی نشاندہی کرنا آسان ہے کہ مدافعتی طرز میں طالب علموں کی زندگی محفوظانِ صحت کے اصولوں کے مطابق نہیں ہوتی لیکن اس بات پر ڈٹ جانا اور سب سے

کہ گزرنا نہایت مشکل کام ہے کہ آج کے جدید تعلیمی اداروں میں جو کچھ پڑھایا جاتا ہے اس کا بیشتر حصہ طالب علموں کے نفوس کے لئے بے حد مہلک ہے بقابلہ بعض قدیم مدارس کی صفحہ صحت کے اصولوں سے عدم مطابقت رکھنے والی عمارات کے خطرات کے۔ اسلامی دنیا میں ایسے لوگوں کی تعداد نڈا ہے جو مغرب کی آنکھ میں آنکھ ڈال سکیں اور عقل کالی اور روح کی شمشیر کے ذریعے اس کے اس چیلنج کی اصل و بنیاد کا جواب دے سکیں جو اسلام کو مغرب کی طرف سے درپیش ہے۔ آج ایسی ہی حالت ہے لیکن ایسی صورت حال کو باقی نہیں رہنا چاہئے۔ کوئی وجہ نہیں کہ اسلامی دنیا میں ایک نئے فکری طائفے کی بنیاد نہ ڈالی جاسکے۔ ایک ایسے طبقے کی جو اسلامی وحی کے پیغام سے عیساریہ اقدار کی روشنی میں جدید دنیا پر ایک معروضی تنقید کر سکے اور جدید انسان کی قابلِ رحم حالت پر (اور اس کی ہر لحظہ بڑھتی ہوئی قابلِ رحم حالت پر جس کا اسے سامنا ہے) اندازے عطا کر دے اسلامی خزانوں کو نکال سکے۔

جیسا کہ پیچھے ابواب میں کہا جا چکا ہے، اسلامی دنیا میں آج اصلاً افراد کے دو ہی طبقے موجود ہیں جن کا تعلق مذہبی عقلی اور نفسیاتی مسائل سے ہے یعنی طبقہ علماء جن میں عام طور پر دیگر مذہبی اور روایتی مستند لوگ (مثلاً سونیائے شمال میں اور متحدہ دین کا وہ طبقہ جسے اب بھی مذہبیات سے دلچسپی ہے۔ لیکن اب ایک تبصرہ طبقہ بھی بتدریج وجود میں آ رہا ہے جو علماء کی طرح روایتی بھی ہے مگر جدید دنیا سے بھی آگاہ ہے۔ جہاں تک علماء اور دیگر روایتی روحانی کشتہ نفسیات کا تعلق ہے یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ وہ جدید دنیا اور اس کی پیچیدگیوں کا گہرا علم نہیں رکھتے۔ لیکن وہ اس نامی روایت کے امین اور محافظ ہیں اور ان کے بغیر روایت کا تسلسل ہی خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ جب یہ بین ان پر معترضین بستے ہیں کہ وہ مغربی فلسفہ، سائنس اور جدید معاشیات اور اس قبیل کے دیگر علوم کی باریکیوں سے واقف نہیں لیکن یہ تنقید جو عموماً بڑی سہولت سے کر دی جاتی ہے اکثر و بیشتر غلط سمت میں ہوتی ہے۔ گزشتہ صدی میں اسلامی دنیا میں سیاسی اور معاشی قوت پر جو لوگ حاوی تھے انہوں نے مدارس کو اس سمت میں پیش قدمی کرنے کا نڈا ہی موقع فراہم کیا کہ ان کے علماء جدید دنیا سے غلط اثرات قبول کئے بغیر اس سے بہتر طور پر واقف ہو سکیں۔ چند مقامات پر جہاں مدرسہ کے نصابات میں ترمیم کی کوششیں کی گئیں ان کی تہ میں بیشتر یہ مقصد پوشیدہ ہوتا تھا کہ کسی طرح روایتی نظام تعلیم کا عہدہ اس حد تک بگاڑ دیا جائے کہ اس کا خاتمہ ہو سکے۔ نہ یہ کہ ان مدارس کے نصابات میں ایسے کورس شامل کئے جائیں جن کے باعث اسلامی تعلیمات کی روشنی میں طلبہ جدید دنیا سے متعارف ہو سکے۔ علاوہ ازیں اسی قسم کے ادارے بنانے کی کوششیں نہ ہونے کے برابر کی گئیں جو روایتی مدارس اور جدید تعلیمی درس گاہوں کے درمیان پل کا کام دے سکے۔ ہر حال جدید تہن کو کوئی حق نہیں ہے پتا کہ وہ علماء کو ایسی چیزوں سے بے علمی کا لہجہ دے سکیں جن پر حاوی ہونے کا

انہیں سرے سے کوئی موقع ہی فراہم نہ کیا گیا۔

جہاں تک دوسرے طبقے کا تعلق ہے، جن کے ردیوں کا پیچھے ابواب میں تجزیہ کیا جا چکا ہے وہ یا تو مغربی یونیورسٹیوں کی پیداوار ہیں یا اسلامی دنیا کی ان یونیورسٹیوں کی جو کم و بیش مغرب کی نقالی کرتی ہیں۔ اب قصہ یہ ہے کہ اسلامی دنیا کی یونیورسٹیاں بھٹے خود جبرانی حالت میں ہیں اور یہ بحران شخصی کے سوال سے ابھر رہا ہے کیونکہ ایک نظام تعلیم کا تعلق نامیاتی طور پر اس کچرے ہوتا ہے جس کی آغوش میں یہ برسرِ عمل ہوتا ہے۔ ایک جیٹ طیارے کو آپ ایٹھ یا افریقہ کے کسی بھی ملک کے ہوائی اڈے پر اتار سکتے ہیں اور اسے اس ملک کا حصہ گردانا جاسکتا ہے لیکن ایک نظام تعلیم کو آپ محض درآمد نہیں کر سکتے۔ یہ حقیقت کہ اسلامی دنیا میں جدید جامعات ایک ایسے بحران سے دوچار ہیں جو مغرب میں موجود جامعات کے بحران سے مختلف ہے، بذاتِ خود اس دعوے کا ثبوت ہے۔ اس بحران کا ہونا فطری تھا کیونکہ مقامی اسلامی کچرا بھی زندہ ہے۔ مزید یہ کہ یہ بحران زیادہ تر ان لوگوں کو شدید طور پر متاثر کرتا ہے جو ان جامعات میں تعلیم پاتے ہیں اور جنہیں عام طور پر ”طبقہ دانشوراں“

Intelligentsia,

کام دیا جاتا ہے۔ ”انٹلیجنٹس“ کی طرح یہ اصطلاح بھی نہایت بدستور رہی ہے کیونکہ یہ جن لوگوں سے خاص ہے انہیں اکثر ”میشتر“ ”دانش“ کی ہوائی نہیں لگتی لیکن بہر حال انہیں جس نام سے بھی پکارا جائے۔ ان میں سے اکثر میں جو مغربی طرز کی جامعات کی پیداوار ہوتے ہیں ایک بات مشترک ہوتی ہے: ہر مغربی چیز کی شدید ملک اور ان چیزوں کے سلسلے میں احساسِ کمتری بھی جن کا تعلق اسلام سے ہو۔ متعدد جدید ذہن کے مسلمانوں کا مغرب کے مقابلے میں یہ احساسِ کمتری ہی، جو علامہ مسلمانوں کے جدیدیت زدہ ہندوؤں، بدھوں اور ان دیگر مشرقیوں کے یہاں بھی عموماً پایا جاتا ہے جو بت پرستی کی جدید شکلوں کی آشفٹ مغربی

Psychosis,

کا شکار ہو جاتے ہیں۔ وہ مرضِ عظیم ہے جو اسلامی دنیا کو درپیش ہے اور وہ اسی گردہ کو سب سے زیادہ دق کر رہا ہے جس کے بارے میں توقع کی جاسکتی تھی کہ وہ مغرب کے چیلنج کا مقابلہ کر سکے گا۔ چنانچہ اسلام کی مغرب کے ساتھ مبارزت کا مسئلہ اس وقت تک زیرِ بحث نہیں آسکتا جب تک اس ذہنیت کو نگاہ میں نہیں رکھا جاتا جو بیشتر صورتوں میں جدید یونیورسٹی تعلیم کی پیداوار ہے۔ ایک ایسی ذہنیت جو پچھلی صدی میں اکثر ”میشترانِ معذرت خواہانہ“ اسلامی تصانیف کی ذمہ دار ہے جو اسلام اور مغرب کے تضاد سے متعلق ہیں۔

اسلام اور مغرب کے تضاد سے پیدا شدہ بحران کے مسئلے میں اس معذرت خواہانہ، جدیدیت زدہ رویے میں کوشش یہ ملتی ہے کہ مغرب کے چیلنج کے جواب میں کچھ ”ان کر کسی نہ کسی طرح یہ ثابت کر دیا جائے کہ اسلام کا یہ اور وہ عنصر مغرب میں اس وقت رائج فلاں فلاں صورت سے مطابقت رکھتا ہے جبکہ اسلام میں موجود

بعض دیگر عناصر کے سلسلے میں، جن کے لئے تخیل کی طویل اڑان کے باوجود مغرب سے کوئی مثال دستیاب نہ ہو سکی ہو، صرف یہ کہہ کر بات ختم کر دی جاتی ہے کہ یہ غیر اہم ہیں یا پھر مابعد کے غیر متعلق الحاقات کے اسلامی عبادات کی صحت، جنبش نوعیت اور پیغام اسلام کے مساویانہ کردار کو ثابت کرنے کے لئے لاطائل مباحث، بیہوشی کے لئے کئے ہیں۔ اس لئے نہیں کہ یہ چیزیں خود اسلام کے کلی پیغام کے وسیع تناظر میں دیکھے جانے پر درست ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ "حفظانِ صحت" اور "مسادات" کے خیالات اس وقت مغرب کے مستمہ افکار و معیار ماننے جلتے ہیں یا کم از کم یہ کہ، یہی تحریک سے قبل ماننے جلتے تھے۔ اس قسم کی واضح اور آسانی سے قابلِ دفاع خصوصیات کی توثیق کر کے، ان معذرت خواہوں نے مغرب کے کلی چیلنج سے صرفِ نظر کرنے کی کوشش کی ہے جس کے باعث اسلام کا قلوبِ خطرے میں پڑ گیا ہے اور دشمن کے غصے کو کم کر کے اس خطرے کو ڈال نہیں جاسکتا۔ جب سرچوبی کی ضرورت ہو تو ایک نشتر ناگزیر ہو جاتا ہے جس کی مدد سے فرسودہ حصے کو الگ کیا جاسکے۔ اسی طرح جب باطل مذہبی صداقت کی سلامتی کے لئے خطرہ بن رہا ہو تو اسی صورت میں کوئی شے تنقید اور تفتیح کی تلوار کا بدل نہیں ہو سکتی۔ کوئی شخص بھی باطل سے صلح کر کے اور اسے اپنا دوست بن کر اس کے منفی اثر کو زائل نہیں کر سکتا۔

یہ معذرت خواہانہ طرزِ فکر اس صورت میں اور زیادہ افسوسناک ہو جاتا ہے جب یہ اپنا رشتہ فلسفیانہ اور فکری سوالات سے جوڑتا ہے۔ جب ہم اس قسم کا معذرت خواہانہ لٹریچر پڑھتے ہیں جو اس سدا کے آغاز میں زیادہ تر مصر اور برصغیر ہندوستان میں پیدا ہوا اور جس میں مذہب اور مائیکس کے سلسلے کے انتہائی فرسودہ اور مردہ مباحث کی جگہ کی جاتی تھی جو دکھورین انگلستان اور اسی دور کے فرانس میں ہوتے تھے اور اب اہمیت کھو چکے تھے تو اس قسم کے لٹریچر کی کمزوری واضح ہو جاتی ہے جو اصل میں مغرب کے چیلنج کا جواب دینے کے لئے وجود میں لایا گیا تھا بلکہ اس وقت سے لے کر اب تک کے گزرنے والے دسیوں سالوں کے تناظر میں تو ایسا لٹریچر اور بھی فرسودہ لگنے لگا ہے۔ بہر حال اس زمانے میں رداقتی سلام کی ٹھوس آواز سننے میں ضرور آ جاتی تھی جنہوں نے اپنے استدلال کو وحیِ الہی کے غیر تبدیل اصولوں پر ڈھال کر مذہبی سطح پر ان چیلنجوں کا جواب دینے کی کوشش کی تھی بے شک وہ ان مباحث میں کارفرما مشہور فلسفیانہ اور مجرد افکار سے زیادہ واقفیت بھی نہ رکھتے تھے یہ آواز نابود تو نہیں ہوئی۔ لیکن رفتہ رفتہ کم ہوتی چلی گئی۔ اور اس کے مقابلے میں جدید بین کی آواز بلند سے بلند تر اور جارح ہوتی چلی گئی۔

اس واقعہ نے آج یہ افسوسناک صورتحال پیدا کر دی ہے کہ پڑھے لکھے طبقوں میں جدید تہذیبِ مغرب کے انتہائی گرجائش و دفاع کرنے والے علماء و لوگ ہیں جو مغرب زدہ مشرقی ہیں یا کسفر ڈاؤر مارور ڈیسپر

پڑھنے والے انتہائی ذہین طالب علم بھی تہذیب مغرب اور اس کے مستقبل کے معاملے میں اپنے پر اعتماد نہیں جتنے یہ ہمارے مغرب زدہ مشرقی جنموں نے کچھ عرصے سے اس سب کچھ بدیریت کی زبان گاہ کی جینٹ چڑھا دیا ہے اور اب انہیں اپنے بت کی مکمل شکست و کجیت کے ارکان کا اچھا سامنا ہے۔ چنانچہ وہ اب اس بت سے پٹنے کے لئے ہر طرح ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں۔ جدیدیت زدہ مسلمانوں کے لئے خصوصاً ان مسلمانوں کے لئے جو ان میں زیادہ انتہا پسند ہیں۔ اسلام کا حقیقی مفہوم "ادھر کچھ عرصے سے وہ ہو چلا ہے جو انہیں مغرب نے پڑھایا ہے اگر "نظریہ ارتقا" کا چلی ہے تو سچا اسلام ارتقا فی ہے۔ اگر سوشلزم کا کوس بج رہا ہے تو پھر اسلام کی حقیقی تعلیمات "سوشلزم ہی پر مبنی ہیں۔ اس ذہنیت اور اس ذہنیت کے نتیجے میں پیدا شدہ تعصبات کا شعور رکھنے والے لوگ اس کی مبیاتی ہوئی، غلامانہ اور جامد فطرت سے بخوبی آگاہ ہیں۔ اور تو اور قانون کے میدان میں بھی بار بار ایسا ہوا کہ قطعی غیر اسلامی بلکہ دشمن اسلام قوانین کو آغاز میں بسم اللہ اور آخر میں بسم اللہ کا اضافہ کر کے اپنا یا گیا جبکہ ان دونوں مقدس کلمات کے درمیان پایا جانے والا مواد کسی نہ کسی غریبی ضابطہ فوجداری دیوانی سے ماخوذ بلکہ نقل شدہ تھا۔

اب اچانک اس گروہ کی آنکھوں کے سامنے جو مغرب کی پیروی میں اپنی روح کا سودا کرنے کی سوچ رہا تھا، خود اسی مغربی تہذیب کی ٹکڑا ہٹ کا ناقابل یقین منظر گھوم رہا ہے۔ ایسے لوگوں کے لئے یہ کتنا دردناک منظر ہوگا؟ چنانچہ وہ تمام حقائق سے صرف نظر کرتے ہوئے مغربی نظام اقدار کے دفاع کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں اور ان مغربی مفکرین پر غضب ناک ہو جاتے ہیں جنہوں نے خود جدید مغرب کو ہٹ ترقید بنانا شروع کر دیا ہے۔ اگر جدید تہذیب کی بیواضع ٹوٹ چوٹ جو جنگ عظیم دوم کے بعد زیادہ کھل کر سامنے آئے گی تھی، پہلی عالمی جنگ کے بعد ہی واضح ہو کر سامنے آ جاتی جب ابھی ایسی ہیائی روایتیں کہیں زیادہ محفوظ تھیں تو امکان غالب ہے کہ ان روایتی تہذیبوں کا کہیں زیادہ حصہ بچا جاسکتا تھا لیکن تقدیر کے ہاتھوں نے انسان کے لئے ایک اور رستے کی نشانی کرنا تھی۔ بہر حال آج کی صورت حال میں بھی بہت کچھ کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ایک فارسی ضرب المثل کا مفہوم ہے:

"جب تک درخت کی جڑ میں پانی موجود ہے بہتری کی امید کی جاسکتی ہے۔"

روایتی اصولوں کے مطابق سچی سرگرمی کے منہاج پر کسی مثبت کام کا امکان ہمیشہ موجود رہتا ہے اور اسی میں اعلیٰ کلمۃ الحق اور اس کے مطابق عمل کا انتہائی مرکزی اور واضح کام شامل ہے۔ جہاں ایمان ہے وہاں مایوسی کی کوئی جگہ نہیں رہے گی اگر دنیائے اسلام میں سچے دانشوروں کا ایک ایسا گروہ تشکیل دیا جاسکے جو بیک وقت روایتی بھی ہو اور جدید دنیا سے آگاہ بھی تو مغرب کی دعوت مبارزت کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔

کتے ہیں۔ اور اسلامی روایت کی روح کو اس فالج سے محفوظ رکھا جاسکتا ہے جس کے باعث اس کے دست و بازو خطرے میں ہیں۔

اس بات کا اندازہ لگانے کے لئے کہ اسلامی دنیا میں اب بھی کیا کچھ بچا جاسکتا ہے۔ یہ بات یاد رکھنا کافی ہوگا کہ مسلمانوں کی ایک غالب اکثریت اب بھی اسلامی تہذیب کو ایک زندہ حقیقت سمجھتی ہے جس میں جیتی ہے۔ سانس میتی ہے اور دم دیتی ہے۔ رائیڈ ویشیا سے لے کر راکش تک اسلامی تہذیب حال کا حوالہ ہے۔ ماضی کا واقعہ نہیں سوہ لوگ جو اس تہذیب کو صرت ماضی کا حوالہ سمجھتے ہیں اسی مختصر مگر غلطہ خیز اقلیت کا جزو ہیں جو دنیا کے روایت میں زندہ نہیں ہیں اور جو اپنے لامرکز ہونے پر تمام مسلم معاشرے کو لامرکز بنایا جس کے نتیجے میں۔

اس صورتحال میں امید یہ ہے کہ اسلام کے بارے میں من و عن یہ نقطہ نظر کہ یہ تو ماضی کا حوالہ ہے اکثر و بیشتر ان لوگوں کا ہے جو دنیا کے اسلام کے متعدد ملکوں میں ذرائع ابلاغ پر قابض ہیں اور لوگوں کے ذہنوں اور نفوس پر بڑا گہرا اثر ڈال رہے ہیں۔ ایسا اثر جو ان کی تخلیق تعداد کے مقابلے میں ناروا حد تک بڑھا ہوا ہے۔ کئی اسلامی ممالک میں یہ لوگ جو ریڈیو، ٹیلی ویژن اور رسائل و جرائد کے ذرائع پر قابض ہیں، ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں جس میں اسلامی تہذیب انہیں صرت ماضی کی ایک شے نظر آتی ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ مغرب کے بحر کے اس قدر اہل ہو چکے ہیں کہ مغربی نقطہ نگاہ کے علاوہ کسی اور زاویہ میں نگاہ سے چیزوں کو دیکھنا ان کے لئے کوئی حقیقت ہی نہیں رکھتا، خواہ یہ دور را زاویہ نگاہ عین ان کے دروازے پر زندہ حقیقت کی صورت ہی میں کیوں نہ موجود رکھا ہو۔

تعجب اس امر پر ہے کہ اسلامی دنیا کی اس مغرب زدہ اقلیت نے یہ مقامِ سیادت اس وقت حاصل کیا ہے جب مغرب مکمل طور پر اپنے سنگم کھو چکا ہے اور اسے معدوم نہیں کہ وہ کیا کر رہا ہے اور کہاں جا رہا ہے؟ اگر کسی سادہ عرب یا ایرانی کاشت کار کو مشرق وسطیٰ کے کسی بڑے ایئر پورٹ پر لاکھڑا کیا جائے اور اسے کہا جائے کہ وہ یورپینوں کو ملک میں داخل ہوتے ہوئے مشاہدہ کرے تو اور کچھ نہیں تو صرت لباس کا فرق جو ایک راہب اور ایک عمارتیں مغربی عورت میں پایا جاتا ہے اس کے سادہ ذہن پر مغربی تہذیب کے مظاہر کی عدم یکسانیت کا احساس منتسم کرنے کے لئے کافی ہوگا۔ لیکن یہ سادہ سا منظر بھی ایک مکمل طور پر مغرب زدہ مشرقی کی نگاہ سے چوک بھاتا ہے جو اور کچھ نہ ہی جو ہر حال ایک خوش ارادہ شخص ہوتا ہے لیکن وہ نہیں چاہتا کہ وہ اس تہذیب کے واضح تضادات ہی کا سامنا کرے جس کی وہ بڑے پائوس سے نفاتی کر رہا ہو۔

کئی صدیوں میں بس طرز فکر کے غلبے اور تسلسل کے باوجود پہلے تیس سالوں میں صورتحال کس قدر بدل گئی ہے۔ درحالیٰ جنگوں کے دوران جو مسلمان یورپ گئے وہاں دریائے سین Seine یا تیز کے کنارے

اُگے ہوئے درختوں کو کھلا شجرۃ الطوبیٰ اور ان دریاؤں کو انہارِ جنت سمجھتے تھے۔ شعوری طور پر یا غیر شعوری طور پر، بہر حال جدیدیت زدہ مسلمانوں کی اس نسل سے اکثر افراد نے اپنا تصورِ بہشت مغرب کو اور کمالاتِ جنت، مغربی تہذیب کو قرار دے رکھا ہے۔ لیکن آج مغرب پر بطور ایک دیوتا کے اندھا دھندانہ تقلید اور اس کا یکساں نتیجہ دیکھنے میں نہیں آتا۔ اب ایسے زاویہ نگاہ کا امکان اس نے نہیں رہا کہ پچھلے تیس سالوں میں مغرب کے اندرونی تضادات واضح سے واضح تر ہوتے چلے گئے ہیں۔ جدیدیت زدہ مسلمانوں کی نئی نسل تہذیبِ مغرب کے انداز کی حلیت کے بارے میں اتنی پُر اعتماد نہیں رہی جتنے ان کے باپ اور چچا تھے جو ان سے پہلے یورپ ہوئے تھے۔ یہ بات بالکلے خود ایک مثبت رجحان کہہ سکتی ہے۔ اگر یہ جدیدیت کے معروضی اور مثبت جائزہ کو ابتدائیہ بن سکے۔ لیکن اب تک اس صورت حال نے جدیدیت زدہ مسلمانوں کی مسافروں میں مرنے انتشار کا اضافہ ہی کیا ہے اور صرف یہاں وہاں چند مٹھی بھر ایسے مسلمان علماء کو جنم دیا ہے جو اس صورت حال کی نزاکت سے واقف ہیں اور انہوں نے مغرب کی گورائے تقلید سے اتقد کھینچ لیا ہے۔ لیکن انہوں نے اس بات کا کہے اس مسئلہ ابھی حوں کا توں ہے اور وہ ہے جدید دنیا کی صحیح نوعیت کے بارے میں اس گمراہی کی کمی جس کی بنیاد

اسلامی تہذیب کی میزان پر ہوتی۔ آج اسلامی دنیا میں بہت کم ایسے مستغزین

Occidentalists: میں جو اسلام کے لئے وہ کام انجام دے سکے جو مشرکین نے اتھارویں صدی سے اب تک یورپ سے لئے انکا آریا البتہ دریں صورت انہیں مرنے اس کام کے مثبت پھول مرانجا دینا ہوں گے۔

جدیدیت زدہ مسلمانوں کا تہذیبِ مغرب پر ایمان فحروج ہو چکا لیکن اس کے باوجود مسلمان اب تک افکار اور مادی اشیاء کے معاملے میں مغرب کے رستہ نگر ہیں۔ چونکہ جدیدیت زدہ مسلمانوں کو اپنی فکری روایت پر اعتماد نہیں اکی لئے وہ ایک مادہ عننتی کی طرح مغرب سے کسی نقش کی آمد کے انتظا۔ میں ہیں۔ وہ یہ کہ اسلامی دنیا کا جو جو حصہ مغرب کے جس جس حصے سے نکری طور پر متقل رہ چکے وہاں دال سے اسے انکار کی رنگارنگ گھڑیاں مٹی رہتی ہیں مثال کے طور پر عمرانیات کے میدان یا جیسا کہ پہلے کہا گیا فلسفہ کے میدان میں، برٹشیم ہندوستان نے پچھلی صدی سے انگریزی وستانوں کی پیروی کی ہے اور ایران نے فرانسیسی مدارس کی تھے لیکن ہر کہیں جدیدیت زدہ۔ جتنے اس امید میں ہیں کہ کہیں سے کوئی نئی چیز چھوڑا ہو۔ تاکہ یہ سے اختیار کر سکیں۔ ایک دن یہ شے "اثباتیت" ہو سکتی ہے اور اگلے ہی روز سرکچرل ان (نیکیت) کوئی شخص جن اس بات کی زحمت نہیں اٹھاتا کہ وہ نئی اسلامی طرز فکر کو اپنا سکے جو ایک غیر متبدل مرکز سے آنا نہ کرے اور ایک معروضی طریقہ کار کو کام میں لاتے ہوئے ہر اس شے کی تحقیق و تفتیش کرے جو مغرب کی آمد ہی سے رستے میں ہاراتی ہے۔ ہماری فکری نفسانیت ہی مایوس کن ہے جتنی عورتوں کے

کہ یہ جدید مغربی فلسفے کی اٹھائی ہوئی کسی بھی دلیل کا فکری شیخ پر جواب دینے کی مکمل طور پر اہل ہے۔ آخر کیا حقیقت نہیں کہ روایتی دانش کے سامنے یہ تمام جدید فلسفہ سوائے ایک شور و غوغا کے کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ جس کے بل پر خود مغربی میں مبتلا ہو کر یہ آسمانوں کو فتح کرنے چلا ہے؛ آج کے بہت سے نام نہاد مسائل اصل میں غلط فہم میں کئے گئے سوالوں اور صداقتوں سے لاعلمی کے باعث وجود میں آئے ہیں اور ان کی نوعیت ایسی ہے کہ انہیں صرف روایتی دانش ہی کے ذریعے حل کیا جاسکتا ہے۔ — ایسی روایتی دانش جو قدیم بابل سے عہدِ سبط کے چین تک موجود ہے اور جو اپنی بے حد آفاقی اور متنوع شکل میں اسلام میں ملتی ہے۔ اس وسیع و عریض فکری روایت میں جو اسلام ان چودہ صدیوں میں وجود میں لایا ہے۔

حال ہی میں اسلام کے لئے مارکسزم کا خطرہ پہلے سے کہیں بڑھ گیا ہے خصوصاً عرب دنیا میں ایک ایسے مارکسزم کی وجہ سے جس پر اسلام کا طمع چڑھایا گیا ہے اور جو بعض سادہ نفسوں کے لئے خاص کشش کا باعث ہے۔ مذہب کا یہ عیار اذہ استعمال، جو اکثر براہ راست سیاسی مقاصد کے لئے ہوتا ہے درحقیقت مذہب دشمن یا کم از کم واضح اور کھمرے "مارکسزم" کی نسبت کہیں زیادہ خطرناک ہے اور یہ رویہ اس طبقے کے فکرو عمل سے ملتا جلتا ہے جسے قرآن نے "منافقوں" کا نام دیا ہے۔ اس سورت میں بھی اس کے سوا اسلام کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا کہ اس قسم کے جعلی امتزاجات کا فکری شیخ پر توڑ کیا جاسکے اور یہ بات واضح کہ دی جائے کہ ہر وہ چیز جس کے آغاز میں بسم اللہ نکھڑی جلتے اسلام نہیں بن جاتی بلکہ اسلام نام ہے اس حقیقت کے اس مکمل ویزن کا جو کسی قسم کی نیم صداقت سے مجبور نہیں کر سکتا۔

اسلام کے لئے ایک اور اہم جو بڑے خطرے کا باعث ہے وہ ہے جس کی اسلام میں مداخلت کی مارکسزم کے نقطہ میں نسبتاً لمبی تاریخ ہے۔ یہ دارون اذہم یا ارتقایت جس کے اثرات خصوصاً برعظیم ہندوستان کے مسلمانوں میں نمایاں طور پر نظر آتے ہیں اور اس کا سبب واضح طور پر وہاں کے نظام تعلیم پر برطانوی اثرات کی ہمہ گیری ہے۔ ہم اس سے پہلے ایک موقع پر نظریہ ارتقاء کے خلاف منازعہ عربی ماہرین حیاتیات کے کارناموں کا ذکر کر چکے ہیں۔ اور یہ ثابت کرنے کے لئے معاصر ماہرین بشریات کے ثبوت پیش کر چکے ہیں کہ پہلے اور جو کچھ ابھی ہو چکا ہو مگر انسان اس وقت سے لے کر جب اس نے ارضی تاریخ کے شیخ پر پھل قدم رکھا۔ آج تک ایک ذرہ برابر بھی ارتقاء پذیر نہیں ہوا لیکن انہیں اس سے کہ کم و بیش کسی بھی معاصر مسلمان مفکر نے ان منابع کی طرف متوجہ ہونے اور اسلام کے روایتی تصور انسان کی تقویت کے لئے ان دلائل سے فائدہ اٹھانے کی کوشش نہیں کی۔ جدیدیت زد مسلمانوں کا ایک کافی حصہ ارتقایت کو ایمان کا ذکر کن تصور کرتا ہے اور قرآنی تعبیرات سے اس کے واضح ٹکراؤ کو محسوس کر سنے کی زحمت گوارا نہیں کرتا۔

حقیقت یہ ہے کہ ڈارون کا نظریہ ارتقا جمالیہ الطبیعیاتی اعتبار سے ناممکن اور منطقی طور پر پیورہ ہے
 بعض ممالک میں اسلام کے بعض پیروں سے اس نزاکت کے ساتھ گوندھ دیا گیا ہے کہ اس سے نہایت
 افسوسناک اور بعض صورتوں میں خطرناک امتزاج سامنے آ گیا ہے۔ ہماری مراد صرف اس مدعی کے
 آئنا پر نظر آنے والی قرآن کی سطحی تفسیروں سے نہیں بلکہ اقبال کے سے قد کاٹھ کے منکر سے ہے جو دکتورین ہند
 کے نظریہ ارتقا اور غٹھے کے "ما فوق البشر" دونوں سے متاثر تھے۔ اقبال اسلام کی ایک صاحب تاثیر
 معاشرہ شخصیت ہیں لیکن بحیثیت ایک شاعر کے ان کا تمام احترام ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہنا ضروری ہے کہ ان کے
 افکار کا "اجتہاد" کی روشنی میں مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے وہی "اجتہاد" جس کی اقبال خود تبلیغ کرتے
 تھے۔ انہیں ایک اونچے سنگھاسن پر بٹھانے کی یقیناً ضرورت نہیں۔ اگرچہ ان کے افکار کا احتیاط سے تجزیہ
 کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ان بعض اشیا کے معاملے میں بیک وقت محبت و نفرت کی کشاکش تھی،
 بشمول نفوس کے ساتھ ان کے محبت و نفرت کے رویے کے۔ وہ روئی کی تعریف کرتے تھے لیکن حافظ حبیب سر
 شخصیت کے لئے ناپسندیدگی کا اظہار کرتے تھے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ایک طرف تو صوفیانہ یا زیادہ عمومی
 معنوں میں، انسان کامل کا اسلامی تصور اپنی جانب کھینچتا تھا اور دوسری جانب نیستے کا فوق البشر کا تصور
 حالانکہ یہ دونوں تصورات ایک دوسرے کی مکمل ضد ہیں۔ اقبال نے ان دونوں کو مخلوط کرنے کی خاصی بڑی
 غلطی کر ڈالی۔ ان سے یہ نمک غلطی اس لئے سرزد ہوئی کہ اسلام کے بعض پیروں کے گہرے اور اک کے باوجود
 انہوں نے اپنے وقت کے رائج نظریہ ارتقا کو بڑی سنجیدگی سے اپنا لیا۔ اصل میں ایک زیادہ واضح اور قابل فہم
 سطح پر اقبال ایک ایسے رجحان کا اشارہ یہ فراہم کرتے ہیں جو کئی جدید مسلمان مکتبے والوں کے یہاں ملتے
 ہوئے ہیں "ارتقایت" کی غلطیوں اور اسٹیٹوں کا جواب دینے کے معذرت خواہانہ انداز میں چاروں شانے
 چھت ہو کر اسے نہ صرف قبول کر لیتے ہیں بلکہ اسلامی تعلیمات کی بھی اس کے مطابق تادیل کرتے ہیں

ارتقا کی ذہنیت سے متاثر ہونے والے مسلمانوں کا عام رجحان یہ ہے کہ وہ اسلام کا تصور مروجہ زمانہ
 جاتے ہیں۔ قرآن حکیم کے آخری پارے جن میں مابعد الموت اور معاد اور اسی قبیل کے دیگر مباحث، اور بنی نوع
 انسان کے آخری ایام کی تفصیل ملتی ہے باجہاد بے جلتے ہیں یا ان کے بارے میں سکوت اختیار کر لیا جاتا
 ہے۔ وہ تمام احادیث جو آخری دنیا اور زندگی کے امور سے متعلق ہیں یا تو ہیں پشت ڈال دی جاتی ہیں یا بہت
 زبردستی کی وجہ سے ان کی غلط تاویل کی جاتی ہے۔ صرف حضور اکرم کی ایک حدیث ہی کے سیمے ہیں میں یہ اڑنا
 ہوا ہے کہ مسلمانوں کی بہترین نسل وہ لوگ ہیں جو میرت حاضر میں۔ پھر بعد کی نسل کے پیراس کے بعد کی
 نسل کے الی آخر الزماں۔ یہ حدیث اسلامی نقطہ نگاہ کے مطابق سیدھی لکیر کے ارتقا اور تاریخی ارتقا کو

رد کرنے کے لئے کافی ہے وہ لوگ جو یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ ارتقائی نظریات کو جو سب موجود میں جس طرح سمجھے جاتے ہیں اسی طرح اسلام کی فکریات میں شامل کر کے اسلام کی کوئی خدمت بجا لا رہے ہیں وہ حقیقتاً ایک انتہائی ہلک گڑھے میں گر رہے ہیں اور اسلام کو جدید انسان کے ایک انتہائی مکارانہ خود ساختہ عقیدے کے سامنے گھسنے ٹھیکنے پر مجبور کر رہے ہیں۔ وہ نظریہ جو اٹھارویں اور انیسویں صدی میں انسان کو خدا فراموشی کا بہانہ فراہم کرنے کے لئے گھڑا گیا تھا۔

مزید برآں ارتقاء کے نظریے کو قبول کرنے سے ہماری روزمرہ زندگی کو ایسے کچھ متفاد خیالات کا سامنا کرنا پڑے گا جنہیں حل کرنا آسان نہ ہو گا۔ اگر اسٹیا خود بخود بہتر کی طرف پیش قدمی کر رہی ہیں تو پھر اصلاح و فلاح میں اپنی کوششیں کیوں کھپائی جائیں؟ کیونکہ اسٹیا تو بہر حال خود بخود بہتر ہوتی چلی جائیں گی۔ اور تو اور تحریک و فعالیت Dynamism کا وہ فلسفہ جس کا جدید مین پرچار کرتے رہتے ہیں وہ ارتقاء کے عمومی طور پر مقبول نظریے کے متفاد ٹھہرتا ہے۔ پھر اگر ایک اور نقطہ نظر سے دیکھیں تو یہ بحث کی جاسکتی ہے کہ اگر کوشش محنت، حرکت اور کسی قبیل کے دوسرے افعال میں کی عمدہ جدید میں تبلیغ کی جاتی ہے، موثر ہیں تو اس صورت میں تو انسان اپنے مستقبل اور اپنی تقدیر کو بھی متاثر کر سکتا ہے۔ اور اگر وہ اپنے مستقبل کو متاثر کر سکتا ہے تو پھر وہ اسے بدتر بنانے میں بھی موثر ہو سکتا ہے اور اس صورت میں مختصر یہ کہ خود بخود ہونے والے ارتقاء اور ترقی کی کوئی ضمانت نہیں دی جاسکتی۔ یہ اور اسی قبیل کے دیگر تناقضات سے ان کمزور فکری رویوں کے باعث صرف نظر کر لیا جاتا ہے جو ابھی تک اسلام کی طرف سے کوئی ایسا ماوراء الطبیعیاتی اور عقلی نوعیت کا جواب فرضیہ ارتقاء کے سامنے نہیں لائے جو معقول بھی ہو اور معروف بھی۔ ارتقائی فکر کے چین کا معاصر اسلام نے اسی طرح جواب دیا ہے جس طرح مارکسزم کا۔ ان میں سے بعض مذہبی جوابات تو قرآن حکیم کی تعلیمات پر مبنی ہیں لیکن یہ فکری اور عقلی جواب نہیں جن سے ان نوجوان مسلمانوں کی بھی تشفی ہو سکے جن کا قرآن پر اپنا ایمان اس ارتقائی دہشتان کے دلائل کے باعث کمزور پڑ گیا ہے۔ دریں اثنا ان ارتقائی مصنفین کی کتب، جن میں انیسویں صدی کے سپنسر جیسے مصنفین بھی شامل ہیں، اپنے مادر وطن میں تو اپنے فلسفیانہ افکار کے مردہ ہو جانے کے باعث نہیں پڑھائی جاتیں لیکن دنیائے اسلام کی دور و نزدیک جامعات میں خصوصاً برعظیم ہندوستان میں اب تک پڑھائی جا رہی ہیں۔ گو یہ کہ وہ مغرب کے کسی دہشتان کا تازہ ترین، مستم اور ثابت شدہ سائنسی علم یا انکشاف ہوں۔ بہت کم ایسے لوگ ہیں جو حیاتیات میں ہونے والے تازہ ترین ارتقاء و شمس انکشافات کے مطالعے یا قبل از ارتقاء کے تصور انسان کو تینتوں سے پیش کرنے کی زحمت اٹھا سکیں۔ حالانکہ یہ تازہ ترین خیالات خود مغرب میں بڑی تیزی سے بعض حلقوں میں اپنی جگہ بناتے

جارہے ہیں۔ زیادہ افسوسناک امر یہ ہے کہ مسلمان دانشوروں نے کوئی ایسی کوشش نہیں کی کہ وہ
 اسلامی مصادر کی مدد سے انسان اور کائنات سے اس کے تعلق کے سلسلے میں اعلیٰ اصول و نظریات مدون کر
 سکیں جو مستقبل میں روپذیر ہونے والے انسان اور کائنات سے متعلق کسی بھی نظریے کی پرکھ کے لئے
 خواہ وہ ارتقائی ہو یا غیر ارتقائی، کسوٹی کا کام دے سکیں۔ اور جن اصولوں کی مدد سے وہ شعور و نور بھی مہیا
 ہو سکے جس کی مدد سے سائنسی حقائق اور محض مفروضات Hypothesis میں اور سائنسی ثبوت اور
 بھری فلسفیانہ مادیت میں جو سائنسی حقائق بلکہ مذہبی اعتقاد کا جیسے بدلے چرتی ہے، امتیاز کیا جاسکے۔
 اسلامی دنیا کو مغرب کے ایک فلسفیانہ چیلنج "کامائنڈ فرائنڈ اور ٹرنک کے" سائنسی کی تعبیر و تشریح
 کی صورت میں بھی ہے۔ جدید نفسیات اور تحلیل نفسی کا نقطہ نظر یہ کوشش کرتا ہے کہ وہ انسانی شخصیت کے
 تمام ارفع عناصر کو نفس کی سطح تک محدود کر دے بلکہ اس پر مزید یہ کہ وہ سائنسی کی بھی اس حد تک
 تخفیف و تعدیل کر دیتا ہے کہ اس کا مطالعہ بھی جدید نفسیاتی اور تحلیل نفسی کے طریقہ علم کے ذریعے
 کیا جاسکتا ہے۔ ابھی تک اس قسم کے طرز فکر نے اپنی سائنسی شکل میں اسلامی دنیا کو اس قدر براہ راست
 متاثر نہیں کیا جتنا کہ نظریہ ارتقاء نے۔ اور ہم کسی بھی ایسے اثر آفریں اور اہم مسلمان ملک والے سے واقف
 نہیں جسے پیر و فرائد یا تابع ٹرنک کہا جاسکے۔ لیکن بہر حال بددہی اس کے اثرات کے بڑھ جانے کا امکان ہے
 اس لئے اس بات کو یاد رکھنا چاہئے کہ مکتبہ فرائنڈ اور مغرب کے نفسیاتی اور علاج نفسی کے مدار میں فکر اس
 مخصوص معاشرے کی پیداوار میں جو مسلم معاشرے سے بے حد مختلف ہے۔ اس بات کا اعادہ کر لینا بھی ضروری
 ہو گا کہ فرائنڈ وی آنا کا یہودی تھا جو یہودیت صحیحہ سے برگشتہ ہو گیا تھا۔ کم ہی لوگوں کو اس بات کا علم ہے
 کہ وہ ایک ایسی تحریک سے فلسفہ تھا جس کی وٹلی یورپ کی راسخ العقیدہ یہودی جماعت خامی مخالف تھی،
 اسی لئے وہ یہودی طرز زندگی کے سوا و اعظم کا مخالف تھا۔ عیسائیت کا تو خیر کیا مذکور! فرائنڈ کی طرز فکر کا تو مطالعہ
 بتیرے لوگ کرتے ہیں لیکن شاذ ہی ایسے لوگ ہیں جو اس کے صحیح منابغ تک پہنچتے ہیں جن سے اس کی
 اصل نوعیت کا انکشاف ہوتا ہے۔

حال ہی میں مشرق کے ایک ممتاز مصنف نے فرانسہ ہی زبان میں تصوف اور تحلیل نفسی پر مضامین کا ایک
 سلسلہ رقم کیا ہے اور ان میں دونوں کا موازنہ کیا ہے۔ ان کے تھما و قار کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بات وثوق
 سے کہی جانی چاہئے کہ تحلیل نفسی کی جانب ان کا رویہ جدید سے زیادہ نرم اور مشفقانہ ہے حالانکہ تحلیل نفسی
 اصلاً تصوف کے طریقہ سلوک و بیعت کی تحریف ہے۔ مسلمانوں کی خوش قسمتی ہے کہ ان کے یہاں ابھی تحلیل نفسی
 کے اثرات گہرے نہیں ہوئے اور نہ ہی انہوں نے اس کی مزورت محسوس کی ہے۔ اس کا سبب سب سے بڑھ کر

اہل میں روزانہ نمازوں اور حج جیسی مذہبی عبادات کے تسلسل کے باعث ہے۔ ادیب، مواعظ اور مذہبی
 مجاہدین میں مناجات و عبادات کے برسرِ عمل آنے والے معمولات عورتوں، بچوں اور مردوں کی روح کے
 دروازوں کو داکر دیتے ہیں تاکہ ان میں الوہی رحمتوں کا دھارا داخل ہو سکے اور یہ معمولات نفس کی پیارپوں کے
 علاج اور اس کے عقود کے حل کا نہایت موثر ذریعہ ہیں۔ عبادات کی یہ صورتیں وہ مقصد حاصل کر لیتی
 ہیں جو ماہر تبدیلِ نفسی حاصل کرنے میں نہ صرف ناکام رہتا ہے بلکہ زیادہ تر صورتوں میں اس کے خطرناک نتائج
 برآمد ہوتے ہیں کیونکہ اس میں اس قوت کی کمی ہوتی ہے جس کا اصل منبع روح ہے کہ یہی روح تنہا نفسِ انسانی
 پر حاوی اور متصرف ہو سکتی ہے۔

لیکن تبدیلِ نفسی کی نگر جو تشنگ پر مبنی ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں تو ابلیسیت تک پہنچ
 جاتی ہے، غالباً زیادہ تر مغربی ادبیات کے عربی، فارسی، ترکی، اردو اور دوسری اسلامی زبانوں میں
 تراجم کے باعث یقیناً بتدریج اسلامی دنیا میں نفوذ کر چکے ہیں۔ ان تراجم کا مقصد اصلاً اس نامناسب
 'نفسیاتی ادب' کو وجود میں لانا ہو گا بلکہ 'نفسیاتی ادب' واقعاً وجود میں لایا ہی جا رہا ہے جو اسلام کی
 فطرت اور مزاج سے مکمل طور پر متصادم ہے۔ اسلام ایک ایسا دین ہے جو انفرادی موضوعیت کو رد کرتا ہے۔
 اسلام کی نہایت درجہ قابلِ فہم علامت مسجد ہے جو ایک ایسی عمارت ہے جس کی وسعت میں موضوعیت کے
 تمام عناصر دم توڑ جاتے ہیں۔ یہ الحق کا ایک معروضی تعین ہے۔ ایک ایسا بلور جس کے اندر رُوح کا نور عکس
 ہے۔ خود اسلام کا روحانی نصب العین مسلمان کے نفس کو مسجد ہی کی طرح ایک ایسے بلور میں تبدیل کرنا ہے
 جس میں الوہی نور منعکس ہو سکے۔

واقعہ یہ ہے کہ ادبِ اسلامی اس موضوعیت زدہ ادب سے نہایت مختلف ہے جو ہمیں فرانز کا
 یا اپنی موثر ترین شکل میں دستوفسکی کی تحریروں میں ملتا ہے۔ یہ اور ان کی قبیل کے دیگر لکھنے والے مغربی
 ادبیات میں بے حد اہمیت کے مالک ہیں لیکن یہ بشمول بعض دیگر جدید مغربی ادبی شخصیات کے ایک ایسا
 نقطہ نظر پیش کرتے ہیں جو اسلامی نقطہ نظر سے نہ صرف بے حد مختلف ہے بلکہ مکمل طور پر اس کا نقیض بھی ہے
 قدیم مغربی ادبی شخصیات میں سے جو اسلامی تناظر سے قریب نظر آتی ہیں، ہم سب سے پہلے دانتے اور گوٹے
 کا ذکر کر سکتے ہیں جو اگرچہ بچے عیسائی ہیں لیکن بہت سے جہتوں میں مسلمان ادیبوں کے مماثل ہیں۔ دورِ
 جدید میں ایک دوسری سطح پر ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی مثال دی جا سکتی ہے جو اکثر دہشت گردانہ کے برعکس
 ایک پاک عیسائی تھا اور اسی وجہ سے کائنات کا ایک ایسا تصور رکھتا تھا جو اسلام کے نقطہ نظر سے
 مکملاً مختلف نہیں ہے۔

ان لوگوں کے علمی کارناموں کے برعکس، انفسیاتی ناول، اپنی ہیئت کے حوالے سے اور اسی کوشش کے نامے جس کے ذریعے یہ، بغیر کسی کسوٹی کے جس کے ذریعے "حق" کا کھوج بحیثیت ایک معروضی سچائی کے لگایا جا سکے، انفسیاتی نفس میں اترنے کی کوشش کر رہا ہے، ایک ایسا سفر ہے جو اسلام کے لئے قطعی اجنبی ہے ماسل پروست بے شک فرانسیسی زبان پر اتنا دانہ قدرت رکھتا تھا اور اس کی تخلیق گزرے وقتوں کی تلاش "ان لوگوں کے لئے جو جدید فرانسیسی ادب کے شیدائی ہیں، بہت دلچسپی کا سامان رکھتی ہے لیکن اس قسم کی تحریر کسی بھی صورت حالات میں ایک سچے مسلم ادب کے لئے نظر نہیں بن سکتی۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ عین اسی نوعیت کا انفسیاتی ادب اب عربی اور فارسی کے متعدد ادباء کے لئے منبع تلقین و تحریک بن رہا ہے۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ ایران کے نہایت معروف جدید ادیب صادق ہدایت نے، جو فرانز کا فکا سے شدید طور پر متاثر تھا، انفسیاتی مایوسی کے باعث خودکشی کر لی اور اگرچہ وہ واقعتاً بڑی ادبی ذکاوت کا مالک تھا لیکن اسلام کے فکری دھارے سے الگ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ آج ایرانی معاشرے میں موجود اسلامی فکریات کے حامل افراد اسی کے افکار کے مخالف ہیں۔ دراصل ایسے ادیب، جو مغرب میں پلٹے جانے والے ایسے انفسیاتی مسائل اور مشکلات کے حل کے لئے اکثر کوشاں رہتے ہیں جو مسلمانوں کے لئے ابھی تک تجربہ ہی نہیں بن پائے، مسلم نوجوانوں میں مقبول ہو رہے ہیں جو بیچتہ انہیں امر امن سے نہ صرف واقف ہو جاتے ہیں بلکہ ان کا شکار بھی ہو جاتے ہیں۔

دنیا میں اسلام کا بدترین موجودہ المیہ یہ ہے کہ حال ہی میں اس میں ایسے افراد نمودار ہو رہے ہیں جو مغرب کے نمایاں مباحض و مسائل کے شعوری نقال ہیں، مثال کے طور پر یہ لوگ کسی بددلی اور افسردگی کا شکار نہیں ہوتے لیکن جدید نظر آنے کے لئے کسی نہ کسی طرح خود کو خوار و زبوں فرض کر لیتے ہیں۔ وہ ایسی شاعری کرتے ہیں جو کسی ابتذال اور افسردہ روح کی پکار لگتی ہے حالانکہ وہ اصل میں سرے سے کسی رنج و الم کا شکار ہی نہیں ہوتے۔

Nihilism سے کیفیت میں بدتر صرف ایک شے ہے اور وہ یہ کہ کوئی شخص نفسی وانکار کے اس رجحان میں مبتلا نہ ہونے کے باوجود اس کی نقاتی صفت اس لئے کرے کہ ادب و فن میں مغربی آرٹ کے زوال کا اتباع کیا جا سکے۔ بلکہ انداز اور منفی ابا حیت زدہ زاویہ نگاہ سے مل کر اور ادب و فن کے ذریعے اسلامی دنیا میں پھیل کر نفسیات اور تخیل نفسی کا اثر اسلام کے لئے ایک بڑا چیلنج لے کر آیا ہے جس کا جواب روایتی اسلامی نفسیات اور علاج النفس کے ذریعے ہی دیا جاسکتا ہے جو بیشتر تقوف میں موجود ہیں اور یا پھر اسلامی ادبی تنقید کو معروضی تخلیق میں لاکر لکھنا ہے جو اس شے کا ایک معروضی جائزہ مرتب کرنے کے قابل ہوگی جسے آج کل ادب سمجھا جانے لگا ہے۔

ادب کے ذریعے اسلامی دنیا میں نفوذ کرنے والے اسلام دشمن انفسیاتی اور فلسفیانہ مغربی افکار کے درجہ اثر

کا اندازہ مشرق وسطیٰ کے مختلف شہروں کی جامعات کے نزدیک کے بازاروں میں سے گزر کر باسانی لگایا جاسکتا ہے۔ زمین یا سٹینڈ پر ہر جگہ پھیلی ہوئی کتابوں کے درمیان اگرچہ اب بھی روایتی مذہبی کتب مل جاتی ہیں خصوصیت سے قرآن حکیم۔ لیکن دیکھنے والے کی نگاہ اسلامی زبانوں میں موجود نسبتاً زیادہ تعداد میں ان کتابوں کی طرف بھی جاتی ہے جن کے موضوعات کا دائرہ اشتراکیت و موجودیت سے لے کر ان فحش تحریروں تک پھیلا ہوا ہے۔ جنہیں عموماً ”ادب“ کا نام دے کر پیش کیا جاتا ہے۔ چونکہ اسلام اور اس کی روحانیت ابھی زندہ ہے اس لئے ایسی تحریروں کی تردید یقیناً ہوتی رہتی ہے لیکن اس قسم کی تحریروں کا موجود ہونا فی نفسہ اسلام کے پیش نظر چیلنج کی سنگینی کی وضاحت کرتا ہے۔

جہاں تک Nihilism کا تعلق ہے اس باب میں اسلام کا جواب خصوصیت سے بڑا مضبوط ہے اور ریاکاروں کو نظر انداز کرتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں نے خواہ وہ جدیدیت زدہ مسلمان ہی کیوں نہ ہوں، انے Nihilism کا اس انداز میں تجربہ کیا ہی نہیں جیسا کہ اہل مغرب نے کیا ہے جن کے نزدیک یہ ایک مرکزی نوعیت کی واردات بن چکا ہے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ عیسائیت میں روح کو کم و بیش ہمیشہ ایک مثبت شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ جیسا کہ عیسائیت کا مقدس آرٹ صاف طور پر وضاحت کرتا ہے۔ خلا یا عدم کو عیسوی دینیات اور آرٹ میں ایک روحانی مرتبہ نہیں دیا گیا جیسا کہ مثلاً اسلام یا پھر مشرق بعید میں دیا گیا ہے۔ سبکی کی بجائے ایجابی طور پر، چنانچہ عیسائیت کے خلاف بغاوت کے نتیجے میں جدید انسان نے عدم کا تجربہ محض اس کے منشی اور خوفناک پسو سے کیا ہے جبکہ بعض لوگوں کا مشرقی اصول و عقائد کی طرف میدان اسی وجہ سے ہے کہ یہ عقائد عدم کے اصول پر زور دیتے ہیں۔

عیسائیت کے برعکس جہاں روح کا ظہور ہمیشہ ایجابی اور مثبت اشکال و صورتوں میں ہوتا ہے۔ اسلامی آرٹ خود نفی ”یا عدم“ کو ایک اثباتی اور روحانی انداز میں استعمال کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے مابعد الطبیعیاتی طور پر کائنات کا پیدائش سے شروع ہوتا ہے تاکہ وہ اللہ کے مقابلے میں اشیاء کی لاشعیت کی روشنی کر سکے۔ مسلم فن تعمیر میں مکان بنیادی طور پر ایک ”منفی مکان“ ہے۔ اسلامی فن تعمیر اور شہری منصوبہ بندی میں مکان Space کسی شے کے ارد گرد کی جگہ یا خود اس شے کے ذریعے متعین کردہ جگہ سے عبارت نہیں، بلکہ یہ وہ جگہ ہے جو مادی صورتوں میں سے قطع کی گئی ہے۔ مثال کے طور پر روایتی بازاروں کو ہمیشہ کیا جا سکتا ہے۔ جب ہم ایسے کسی بازار سے گزرتے ہیں تو گویا ہم اس مکان مسلسل کے درمیان سے گزرتے ہیں جو اس بازار کو گھیرنے والی دیوار کی اندرونی سطح سے متعین ہوتا ہے نہ کہ کسی ایسی شے کے ذریعے جو بازار کے وسط میں ہو۔ یہی وجہ ہے کہ فن تعمیر کے حوالے سے مشرق وسطیٰ کے متعدد شہروں میں جو عمارتیں رونما ہو

رہا ہے۔ مثلاً کسی چوک کے وسط میں، مغرب کی نقالی کرتے ہوئے، کسی یادگار کی تعمیر خود اسلامی آرٹ کے اصولوں کی مزید نفی ہے اور یہ صورت حال اسلامی فن تعمیر میں منفی مکان یا خلا کے مثبت رول کی ناقص تفہیم پر مبنی ہے۔

نفسیات اور تخیلی نفسی کے مسئلے کی طرف دوبارہ رجوع کرتے ہوئے اس بات کا اضافہ ضروری ہے کہ مغرب کی بیشتر تنقید فن میں موجود اس پس منظر نے آرٹ اور ادب کے ذریعے اسلامی سوسائٹی کے بظاہر ایک چھوٹے سے مگر بہر حال اہم حصے میں اس قسم کے طرز فکر کو در آنے پر مجبور کر دیا ہے۔ اسلامی سوسائٹی کا یہ حصہ اہم ان معنوں میں ہے کہ یہ روایتی مسلمانوں کے منفعل گروہوں اور جنتوں کو متاثر اور ان کے میلانات کو متعین کرتا ہے۔ روایتی، اسلامی ادبی ذوق، اکیلتہ غیر روایتی انکار کے ذریعے جو ٹنگ اور فرار کے دو اثر کی پیداوار ہیں، متاثر ہو رہا ہے اور اسلامی اصول و اقدار کی ایک بے حد مرکزی اور سہل الحصول منہاج کے لئے خطرے کا باعث بن گیا ہے۔ مزید برآں اس بات کا اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا کہ فرانسیسی انسیات کی نسبت رنگی نفسیات اس وجہ سے زیادہ خطرناک ہے کہ بظاہر تو یہ خواہر کی دنیا سے وراد اور عالم قدس سے متعلق لگتی ہے جبکہ درحقیقت یہ اقلیم روح اور میدان نفس کو گڈمڈ کر کے عالم قدس کے تصور کو دھندلا رہی ہے اور اعیان ثابتہ Archetypes کے منور اور ماورائی منبع کی تخریب کرتے ہوئے اسے اجتماعی لاشعور کی پیداوار بناتا ہے جس کی حیثیت مختلف اقوام اور تہذیبوں کے اجتماعی نفس کے گہورے سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ اسلامی مابعد الطبیعیات، دیکر تہماچی مابعد الطبیعیات کی طرح، اس قسم کی کافرانہ تخریب کاری کی شدید مخالف ہونے کے ساتھ ساتھ اس ناموقی تخیلی نفسی کے طریقہ ہائے کار کی بھی کلیتہً مخالف ہے جو، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، عموماً بے طریقوں کی تحریف کے سوا کچھ نہیں، لیکن آج کے معاصر مسلمانوں میں کتنے مافی کے نال اس بات پر آمادہ ہیں کہ وہ کھڑے ہو کر اپنے بنیادی اختلافات سامنے لاسکیں، بجائے اس کے کہ ان اختلافات سے صرف نظر کی کوشش کریں تاکہ دنیا سے جدید، اس کی بنیادی کج رویوں اور ان کے نتیجے میں پیدا ہونے والی برائیوں سے مصالحت کی جاسکے۔

اسلام کو درپیش ایک اور چیلنج جو دوسری جنگ عظیم کے بعد منظر عام پر آیا ہے، وہ فکر اور رویوں کی تحریکات کے اس تہا متزلزلے کی صورت میں ہے جسے ہولت کی خاطر موجودیت Existentialism

کے تحت لکھا جاسکتا ہے۔ یہ مسلمانوں تک مغربی تفکرات کی پہنچنے والی جدید ترین رو ہے اور جس نے بعد میں مختلف قسم کی اثباتیت Positivism کو جنم دیا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ موجودیت کی کئی شاخیں ہیں جن کا حقلہ جرمن فلسفیوں کی Existenz Philosophie سے جڑیں مل

کے موجدانہ فلسفے تک اور وہاں سے سارے اور اس کے متبعین کے تشکیکی اور ملحدانہ افکار پر مشتمل ہو رہا ہے۔
 فلسفے کی یہ قسم جو اس صدی کے آغاز میں براعظم یورپ میں شروع ہوئی اب تک کئی یورپی ممالک میں
 مرکزی اہمیت رکھتی ہے۔ اگرچہ ابھی تک اس نے مسلمان ممالک کو شدت سے اپنی لپیٹ میں نہیں لیا لیکن
 ادھر چھپے چند سالوں کے دوران یہ فلسفہ، جو صرف ایک منفی اثر ہے، آرٹ اور زیادہ بلا واسطہ طور پر فلسفیانہ
 تحریروں کے ذریعے ان چند مسلمانوں کو متاثر کر رہا ہے اور یوں اپنے وجود کا اعلان کر رہا ہے جو فلسفے یا تفکر
 کی زندگی سے متعلق ہیں۔ اس مدرسہ فکر میں پڑھائے جانے والے فلسفہ کا بیشتر حصہ چونکہ مابعد الطبیعیات و سمی
 پر مبنی ہے اور مزید یہ امر کہ یہ وجود کے روایتی تفکرات میں پلٹے جانے والے مفہوم کو بول چال ہے جو اصل میں تمام
 فلسفہ اسلامی میں مرکز کی حیثیت رکھتا ہے، سو ایسی صورت میں موجودیت کا بھیدان خصوصاً اپنے تشکیکی کردار
 کے حوالے سے، اسلام کی فکر باقی زندگی کے مستقبل کے لئے ایک بے حد متک خطرہ ہے۔

مزید یہ کہ بعض حلقوں میں یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ خود اسلامی فلسفے کی مغربی طریقہ نامے فکر کی روشنی میں
 توجیہ و تعبیر کی جائے اور اس ذیل میں جدید ترین طریق توجیہ یہی موجودیت ہے۔ مسلمان دانشور اس
 خطرناک صورت حال (بدعت) کے لئے براہ راست مورد الزام ہیں۔ عجیب تر بات یہ ہے کہ یہ بدعت تشدید
 کی بھی انتہائی احمقانہ اور نہایت اندھی صورت ہے۔ اگر اس قسم کی توجیہ و تعبیر کا سلسلہ جاری رہا تو مسلمانوں
 کو نئی نسل کو اس کی بھاری قیمت ادا کرنا ہوگی۔ آج مسلم ممالک میں ہر جگہ یہ صورت نظر آرہی ہے کہ لوگ اپنے
 ماضی کے فلسفہ و فرہنگ کو مغربی ذرائع سے سیکھ اور جان رہے ہیں۔ ان ذرائع میں سے یقیناً کافی ایسے ہونگے
 جن میں مفید معلومات پائی جاتی ہوں گی اور وہ طلب علم کے نقطہ نظر سے مفید ہو سکتے ہیں لیکن ایسی کم و بیش تمام تر
 تحریروں ایک غیر مسلم کے نقطہ نظر سے لکھی گئی ہیں۔ اپنے وسیع تر معنوں میں فکر و فلسفہ کے میدان میں جن ممالک
 نے خاص طور پر نقصان اٹھایا ہے، وہ ہیں ایسے ممالک جو اپنی جامعات میں انگریزی یا فرانسیسی کو بطور ذریعہ تعلیم
 استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً پاکستان، ہندوستان کے مسلم علاقے، ملائیشیا، انڈونیشیا، یا پھر اسلامی مغرب یعنی
 مراکش اور تونس۔ سامراجیت دشمنی کی تمام تقریریں ایک طرف لیکن حقیقت یہی ہے کہ ذہنی استعمار پر اجواصل
 میں سامراجیت کی بدترین صورت ہے، قابو پانے اور اپنے کلچر کی تکش اور تفتیش، خصوصاً اپنے نقطہ نظر
 سے اس کے روحانی اور فکری مرکز کے مطالعہ و تحقیق کے باب میں مسلمانوں نے بے حد تاخیر کر دی ہے۔ اگر
 خدا نخواستہ کہیں ایسے مسلمان بھی پائے جاتے ہوں جو اپنے فکری ورثے کے بعض پہلوؤں کو رد کرنا چاہتے ہوں
 تو انہیں بھی پہلے اس ورثے کا علم حاصل کرنا ضروری ہے۔ لیکن کسی بھی شے کا رد قبول علم پر مبنی ہونا چاہئے اور
 لاعلمی کوئی بہانہ نہیں خواہ کوئی شخص کوئی سی بھی سمت اختیار کرنا چاہے۔ جس چیز کا کسی شخص کو علم ہی نہیں وہ

سے رد نہیں کر سکتا۔ بالکل ایسے ہی جیسے بغیر گہرے علم کے کسی چیز کو قبول نہیں کیا جاسکتا۔ آخر جو شے آپ کے قبضے ہی میں نہیں آپ اسے کیسے کہیں پھینک مار دیں گے؟ یہ ایک بالکل سادہ سی سچائی ہے مگر اسے آج کل اکثر فراموش کر دیا جاتا ہے۔

چند برس گزرے دھیان بدھ مت کے ایک معروف گرو ایک ممتاز مغربی یونیورسٹی میں گئے۔ ان کے ٹیچر کے بعد ایک گویہ جو یٹ طالب علم نے سوال کیا کہ:

”کیا یہ درست ہے کہ بدھ مت کے گرو یہ سمجھتے ہیں کہ بدھ مت کی پسٹیں جلا ڈالنا چاہئیں اور بدھ کے جسمے اٹھا کر پھینک دینا چاہئیں؟“

گرو مسکرائے اور جواب دیا: ”اں بھی درست ہے مگر کاغذ صرف وہ جلا یا جاسکتا ہے جو آپ کی ملکیت ہو اور مجسمہ وہی اٹھا کر پھینکا جاسکتا ہے جو آپ کے پاس ہو۔“

جواب بہت گہرا تھا۔ گرو کی مراد یہ تھی کہ دین کی نری ظاہری جہت سے صرف اسی صورت میں اور اٹھنا ممکن ہے جب آپ ظاہر دین پر عمل ہوں اور بعد ازاں اس کے داخلی معانی تک رسوخ حاصل کریں اور اس کی ظاہری صورتوں سے اوپر اٹھ جائیں۔ جو شریعت کا پابند نہ ہو اس کے لئے اس سے آگے دیکھنے کی کوئی امید نہیں مدد نہ صرف شریعت سے ہی خروارہ جاتا ہے بلکہ اس حرام نصیبی کو نہا کر رسوم و ریتوں سے ماوراء ہونے کے مترادف جانتا ہے۔ اس کا اخلاق ایک اور سطح پر انسان کی روایتی عقلی میراث پر بھی ہوتا ہے۔ گزرے وقتوں کے حکم اور اہل دانش کی تعبیرات سے آگے بڑھنے کا کوئی امکان نہیں، اگر ان کا فہم ہی موجود نہ ہو۔ جو شخص یہ کرنے کے لئے کوشاں ہو وہ بے چارہ اپنی قابلِ رحم جہالت، ”وسعتِ نظر“ اور روایتی انداز و معیار سے نکلنے سے اپنی بنا ہر آزادی کو اسی حقیقی آزادی سمجھ رہا ہے جو صرف عالم روح کے لامحدود آفاق سے حاصل ہوتی ہے اور اس تک رسائی صرف ان ذرائع سے ممکن ہے جو دین اور اس کے اصول اُسے دانش سے میسر ہوتی ہے۔ مذکورہ بالا جہالت و حقیقت آزادی کے بدلے بہترین قسم کی امیری ہے جو انسان کو اس کی طبیعت کے زندان میں پابجولاں کر دیتی ہے۔

مصر مسلمانوں کو اتنی حقیقت پسند ضرور ہونا چاہئے کہ ان کو خواہ کسی سمت میں جانا ہو سفر کا آغاز ہی جگہ سے کرنا ہو گا جہاں اس وقت وہ موجود ہیں۔ ایک معروف چینی کماؤت ہے کہ ”ہزار میل کے سفر کا آغاز ہی ایک قدم سے ہوتا ہے۔“ یہ پہلا قدم لازماً اسی مقام سے اٹھے گا جہاں وہ اس وقت جاگزیں ہیں۔ یہ بات جسمانی طور پر جتنی درست ہے ثقافتی اور روحانی طور پر بھی اتنی ہی صحیح ہے۔ اسلامی دنیا جہاں کہیں کیسے ہی ”داز“ ہونا چاہتی ہے اسے اپنا آغاز اسلامی روایت کی حقیقت اور اپنی مفروضہ نہیں بلکہ حقیقی صورتحال

سے کرنا ہوگا۔ جن لوگوں کی نگاہ سے یہ امر اوجھل ہو جاتا ہے وہ کسی سمت میں بھی ڈھنگ سے سفر نہیں کر پاتے۔ ایک پاکستانی، ایرانی یا عرب دانشور جو مسلمانوں کے لئے فکری قیادت کی تمنا رکھتا ہو، اسے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ وہ کون ہے وگرنہ اسے با اثر ہونے کے بجائے باقی کے اسلامی معاشرے سے کٹ کر رہ جانا ہوگا وہ لاہور، تہران یا قاہرہ کے ایک گوشے کو آکسفورڈ یا سوربون کا کھڑا بنانے کی کیسی ہی کوشش کیوں نہ کرے اسے کامیابی نہیں ہو سکتی۔ وہ مغرب زدہ نا انا دانشور جو یہ شکایت کرتے ہیں کہ مسلم معاشرہ میں انہیں کوئی سمجھتا ہی نہیں اور ان کی قدر نہیں کی جاتی یہ بات بھول جاتے ہیں کہ انہوں نے خود اپنے معاشرے اور اپنے ثقافت کی قدر نہیں پہچانی اور اسے سمجھنے کی کوشش نہیں کی لہذا ان کے معاشرے نے ان کو رد کر دیا۔ معاشرے کا یہ رد کرنا بجائے خود معاشرے کی زندگی کی نشانی ہے۔ اس بات کی نشانی ہے کہ اسلامی ثقافت میں ابھی قوتِ حیات موجود ہے۔

جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہے تو اس معاملے میں وہ ممالک بہتر حالت میں ہیں جہاں یونیورسٹی میں ذریعہ تعلیم اسلامی زبانیں ہیں۔ ایران میں تو بالخصوص چونکہ اسلامی فلسفہ ایک زندہ روایت کی شکل میں موجود ہے لہذا وہاں آپ فلسفہ کا نام لے کر ادھر ادھر کی کوئی بات نہیں مانگ سکتے اس لئے کہ روایتی طبقہ اہل دانش اس کا سنجیدہ جواب دیتا ہے۔ تاہم یہ علاقہ بھی پوری طرح معذرت خواہ نہ اور مغربی افکار سے مغرب زدہ مطالعات کی زد سے محفوظ نہیں رہا جو اسلام اور اسلامی فکر کا مغربی فلسفہ کے نقطہ نظر سے جائزہ لیتے ہیں۔ اگرچہ یہاں مغربی فلسفہ کے اثرات نسبتاً کم ہیں۔ اس کی دو وجوہات ہم نے سطور بالا میں ذکر کی ہیں۔ یعنی اسلامی فلسفہ کی زندہ روایت اور زبان کی رکاوٹ۔ اس کی ایک دلچسپ مثال وہ ردِ عمل ہے جو علامہ اقبال کی دو کتب ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ اور ”ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء“ کی پاکستان میں اشاعت اور ایران میں فارسی ترجمہ کے بعد مختلف انداز میں سامنے آیا۔ بایں بعد ان علاقوں میں جہاں اسلامی زبانیں استعمال ہوتی ہیں ایسی کتابیں اسلامی زبانوں مثلاً فارسی اور خاص طور پر عربی میں سامنے آتی رہتی ہیں جن میں فلسفہ پر ایک ایسے تناظر سے گفتگو کی جاتی ہے جو اسلام کے لیے بالکل اجنبی ہے ان کتابوں کے عنوان کچھ اس طرح کے ہوتے ہیں ”فلسفہٴ ہمارا“ (فلسفہ) گویا فلسفہ جو الحق کا ایک مشاہدہ ہے یا حکمت اور دانش کی ایک تلاش سے عبارت ہے کسی صورت بھی ”میرا“ یا ”ہمارا“ ہو سکتا ہے کسی عرب یا ایرانی روایتی فلسفی نے کبھی ایسے الفاظ استعمال نہیں کیے مسلمانوں نے اسلامی فلسفہ کی پردریش پر داخات کی مگر ان کے جہاں فلسفہ کو ہمیشہ الفلسفہ یا الحکمہ ہی سمجھا گیا اور

اس سے مراد الحقی پر ایسی نظریات کی وہ دید ہے جو انفرادی اور انفرادیت پسند اقلیم فکر سے
 ماور بھی ہو اور خود الحقی ہی سے اس کا استخراج بھی ہوا ہو۔ "ہمارا فلسفہ" یا میری فکر جیسے
 تصورات اور اصطلاحات کا اسلامی زبانوں میں نمودار ہونا اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ یہ
 زبانیں اسلامی معیار سے کس درجہ دور ہٹ چکی ہیں۔ اسلامی منکریات کی خزانے میں
 روایتی اصول و عقائد کے جو ہتھیار موجود ہیں انہیں ایسے ہی باطل افکار کے خلاف استعمال
 کرنا ضروری ہے اور اس قسم کے دعوؤں کا جواب اپنے اسلامی مآخذ میں تلاش کیا جانا چاہیے
 اس سے پہلے کہ اسلامی عقلی علوم اور فکری زندگی مزید رنگ آلود ہو کے رہ جائے۔
 اب ہم فلسفہ وجودیت اور ایران میں موجود روایتی اسلامی فلسفے کے بارے میں کچھ
 عرض کریں گے چونکہ ایران میں روایتی نوعیت کا فلسفہ موجود ہے اور اس کی اساس اصالت
 وجود پر استوار ہے اور اس کا نام بھی فلسفہ الوجود ہے (جسے بعض لوگوں نے غلطی سے وجودیت
 کے لفظ سے ترجمہ کر دیا ہے) لہذا یورپین قماش کا وجودی فلسفہ روایتی حلقوں کی جانب سے
 شدید رد عمل کا نشانہ بنا ہے جس شخص نے بھی ابن سینا اور سہروردی سے لے کر صدر الدین
 شیرازی (ملا صدرا) تک روایتی اسلامی فلسفے کا مطالعہ کیا ہے وہ فوراً یہ چیز بھانپ لے گا۔
 کہ روایتی اسلامی فلسفہ وجود اور جدید فلسفہ وجودیت میں ایک گہری خلیج حائل ہے جو دونوں
 کے نقطہ نظر کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے۔ مذکورہ مغربی فلسفہ کے وہ پہلو جو بظاہر بہت
 گہرے نظر آتے ہیں وہ بھی صرف جزوی طور پر ان ابتدائی تعلیمات تک پہنچتے ہیں جو روایتی
 مابعد الطبعیات میں بھرپور اور مکمل طور پر موجود ہیں ان دی کو رہیں وہ واحد مغربی محقق ہے جس
 نے اسلامی فلسفے کے اس دور متاخر کا کسی حد تک مغرب میں تعارف کر دیا ہے۔ اس نے
 وضاحت سے یہ چیزیں کی ہے کہ اسلامی فلسفہ اور وجودیت کے نظریات بہت مختلف ہیں۔
 اور اسلامی فلسفے کے ذریعے وجودیت کی اصلاح ہو سکتی ہے ان کے یہ مباحث اس طویل
 فرانسیسی مقدمے میں ہیں جو انہوں نے صدر الدین شیرازی کی کتاب المشاعر کے فرانسیسی ترجمے پر
 لکھا۔ دلچسپی کی ایک بات یہ ہے کہ سارتر پہلی مرتبہ وجودیت کی طرف جس ترجمے کی وجہ
 سے راغب ہوا تھا وہ کوربین کا کیا ہوا ترجمہ ہائیڈیگر تھا۔

Sein Und seit

اور خود کوربین اس قسم کی فکر سے مکمل طور پر کنارہ کش ہو گیا اور سہروردی کی حکمت
 الاشراف اور صدر الدین شیرازی کے فلسفہ نور و اشراق کی طرف متوجہ ہو گیا۔

آخر میں ایک بنیادی مسئلہ کا ذکر بھی مقصود ہے جو اس وقت بہت ضروری ہے ہماری مراد ہے ماحولیاتی بحران سے جو جدید تہذیب کا پیدا کردہ ہے اور جس سے ہر جگہ انسانی زندگی کو خطرہ لاحق ہو چلا ہے اسلامی دنیا میں مسلمان بھی اس خطرے کی زد میں ہیں ہر وہ آدمی جسے جدید دنیا کی صورت حال سے آگاہی ہے یہ جانتا ہے کہ کم از کم مادی سطح پر سب سے پہلا مسئلہ جو آج کی دنیا کو درپیش ہے ماحولیاتی بحران ہے کیوں کہ انسان اور ان کے طبعی ماحول کے درمیان توازن تباہ ہو چکا ہے اسلام اور اس کے علوم کے پاس خاص طور پر وہ فوری اور بروقت پیغام ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا ممکنہ حد تک دنیا کو درپیش اس گھبرائے مسئلے کو حل کرنے میں مدد کر سکتا ہے افسوس ہے کہ یہ پیغام خود جدید دیت زدہ مسلمانوں کا نگاہ توجہ سے روپوش ہے۔

ہمیں معلوم ہے کہ مسلمان نے طبعی علوم کو بہت شوق سے پروان چڑھایا۔ ان میں فلکیات طبعیات اور طب شامل تھی اور ان علوم میں انہوں نے بڑے بڑے اضافے کیے لیکن اس کے باوجود عالم طبعی سے ان کا توازن کبھی ضائع نہیں ہوا ان کے علوم طبعی ہمیشہ اس فلسفہ طبعی کے سیاق و سباق میں پروان چڑھے جو کائنات کے کلی نظام اور اسلامی تناظر سے ہم آہنگ تھا اسلامی سائنس کے پس منظر میں عالم طبعی کا ایک ایسا سچا فلسفہ موجود ہے کہ جسے اگر سامنے لا کر آج کی زبان میں پیش کیا جائے تو اسے موجودہ جعلی طبعی فلسفہ کی جگہ رکھا جاسکتا ہے اس لیے کہ یہ مؤخر الذکر فلسفہ اصول اولیہ کے سچے مابعد الطبیعیاتی فہم کی کمی سے مل کر اس بحران کا بڑی حد تک ذمہ دار ہے جو آج انسان اور عالم طبعی کے درمیان واقع ہو رہا ہے۔

افسوس ہے کہ مسلمانوں نے خود بھی اسلام کی سائنسی میراث کا شاذ ہی مطالعہ کیا ہے اور جب کبھی کیا بھی ہے تو عموماً اس کی بنیاد ایک احساس کمتری پر رکھی گئی جس سے اس موضوع پر لکھنے والے مصنفین یہ ثابت کرنے پر مجبور ہوتے رہے کہ مسلمانوں نے اہل مغرب سے پہلے ہی سائنسی اکتشافات کر لیے تھے لہذا وہ مغرب والوں سے باعتبار تمدن پیچھے نہیں ہیں ایسا کبھی کم ہی ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے اس قیمتی سائنسی ورثہ پر بطور ایک متبادل راہ کے غور کیا جائے۔ اسے عالم طبعی کی ایسی سائنس سمجھا جائے جو اس خوفناک انجام سے بچ سکتی ہے اور بچ چکی ہے جسے جدید سائنس اور اس کے تکنیکی اخلاقیات نے انسانوں کے لیے پیدا کر دیا ہے۔ صاحب بصیرت مسلمانوں کو اس بات پر ناز کرنا چاہیے کہ انہوں نے سترھویں صدی کا وہ سائنسی انقلاب برپا نہیں کیا جس کا منطقی خمیازہ آج ہمارے سامنے ہے مسلمان مفکرین اور اہل علم کو اس بات کی تربیت

حاصل کرنا چاہیے کہ اسلامی علوم میں موجود طبعی فلسفہ کو پھر سے تازہ کر سکیں اور ان علوم کا لازخود مطالعہ کر سکیں۔

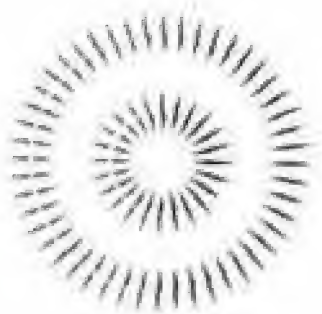
سطور بالا میں جو مطمح نظر پیش کیا گیا ہے وہ جدیدیت زدہ مسلمانوں کے عزائم سے بہت مختلف ہے جو اس بات کو اپنے لیے باعث افتخار جانتے ہیں کہ اسلام نے نشاۃ ثانیہ کے لیے راہ ہموار کی۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ چونکہ نشاۃ ثانیہ تاریخ کا عظیم الشان واقعہ ہے اور چونکہ اسلامی تمدن و ثقافت نے اس کی تشکیل میں مدد کی لہذا اسلامی تمدن بھی کوئی قابل قدر چیز ٹھہرے گا۔ استدلال کا یہ طریقہ غوطہ پر ہے کہ اس میں یہ بات سرے سے فراموش کر دی جاتی ہے کہ آج جدید دنیا جن مصائب کا شکار ہے وہ انہی اقدامات کا نتیجہ ہیں جو مغرب نے زیادہ تر نشاۃ ثانیہ ہی کے دور میں کئے تھے جب مغرب کا انسان بڑی حد تک اپنے خدا داد دین سے بغاوت کر رہا تھا۔ مسلمانوں کو شکر ادا کرنا چاہیے کہ انہوں نے خدا سے بغاوت نہیں کی اور اس روحانیت دشمن انسان پرستی میں ان کا کوئی حصہ نہیں تھا جو آج زیر انسانی دنیا کی شکل میں ہمارے سامنے ہے اسلام نے تو کیا ہی یہی ہے کہ انفرادیت پرستی پر مبنی بغاوت کی بیخ کنی کر دی۔ انکار و استکبار کی روح کے اس مظہر کی جو نشاۃ ثانیہ کے بیشتر آرٹ میں صاف ظاہر ہے اور جو اسلام کی روح سے قطبین کا بُعد رکھتا ہے کہ اسلام کی بنیاد ہی خدا کے سامنے سپر اندازی پر استوار ہوتی ہے یہ درست ہے کہ اسلامی سائنس اور ثقافت مغرب میں آغاز نشاۃ ثانیہ کے اسباب میں سے ایک تھی مگر اسلامی عناصر میں صرف اس وقت استعمال ہوئے جب ان کے اسلامی تشخص سے انہیں جدا کر دیا گیا اور اس کلی نظام سے توڑ لیا گیا جہاں ان کی پوری معنویت اور اہمیت ممکن تھی۔

مسلمانوں کو اسلامی علوم کے مطالعہ کو پھر سے جلا دینا چاہیے اولاً نئی نسل پر یہ واضح کرنے کے لیے کہ مسلمانوں نے صدیوں تک علوم طبعی کی پردریش کی ہے بشمول اس ریاضی کے جو آج ثانوی سکولوں میں پڑھائی جاتی ہے اور اس کے باوجود پچھلے مسلمان رہے جب کہ آج کے نوجوانوں میں عام رجحان ہے کہ الجبر کا پہلا قاعدہ یاد کرتے ہی نماز پڑھنا ترک کر دیتے ہیں۔ ثانیاً اس لیے کہ اسلامی سائنس اور اسلامی فلسفہ و کلام و مابعد الطبیعیات میں جو داخلی ربط و توافقی ہے اسے سامنے لایا جاسکے مذکورہ بالا علوم طبعی سے بھی اس ربط و توافقی کا قریبی تعلق سے اسلامی سائنس پر ابن سینا، خیام اور البیرونی جیسے مشاہیر کی تصانیف کا مطالعہ انہی دونوں مقاصد کے لیے کیا

جاسکا ہے۔

آخر میں ہم ایک مرتبہ اسی بات پر زور دینا چاہتے ہیں کہ اسلام اور اسلامی تہذیب کی حفاظت کے لیے اسلام کی روایت کا شعوری اور عقلی دفاع کرنا ہوگا۔ مزید برآں جدید دنیاؤ اس کی کوتاہیوں پر بھرپور فکری تنقید کرنا ہوگی۔ مسلمان اگر وہ راستہ اختیار کریں گے جو مغرب نے کیا تو اسی جکڑ بند میں گرفتار ہو جائیں بلکہ اس سے بدتر صورتحال کا شکار ہوں گے کہ آج تغیر کی رفتار پہلے سے کہیں بڑھ چکی ہے۔ مسلمانوں کے دانشور طبقہ کو اس مضمون میں مذکور اور دیگر بہت سے خطرات کا مقابلہ خود اعتمادی سے کرنا چاہیے۔ نفسیاتی اور ثقافتی احساس کمتری کی جس کیفیت میں وہ زندہ ہیں اسے اب ختم ہو جانا چاہیے۔ انہیں نہ صرف اپنی صف بندی کرنا چاہیے بلکہ ایشیا کی دیگر عظیم روایتوں سے ملکر اپنی طاقت میں اتنا اضافہ کرنا چاہیے کہ وہ نہ صرف دنیا کی حیثیت سے نکل آئیں بلکہ آگے بڑھ کر حملہ بھی کر سکیں اور اپنی دانش کے اس خداداد خزانے سے وہ دوا فراہم کریں جو جدید دنیا کو اس کے خطرناک ترین مرض سے شفا دے سکے اور اس کے موجودہ بحران سے ان کے لیے نجات کا باعث ہو۔ مگر اس کام کا انحصار اس بات پر ہے کہ مریض کو شفا یاب ہونے کی کتنی خواہش ہے اگر ہم موجودہ صورت حال کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یاسیت انیگز نقطہ نظر بھی اختیار کریں اور یہ مان لیں کہ اب کسی چیز کو بچانا ممکن نہیں تب بھی حق کا اظہار سب سے بڑا کار خیر ہے اور اس کے اثرات عام طور پر سمجھی جانے والی حدود سے کہیں دور تک پہنچتے ہیں۔ لہذا حق کو پوری قوت سے واضح کرنا لازم ہے اور اسلام کا عقلی دفاع ہر اس محاذ پر کرنا ہوگا جہاں اسے خطرہ درپیش ہے نتیجہ خدا کے ہاتھ میں ہے جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا۔

جار الحق و ذہق الباطل ان الباطل کان ذہوتاً۔ واللہ اعلم



حواشی

- ۱۔ اس بات کا اظہار بہر حال ہونا چاہیے کہ چونکہ مغربی معاشرہ گذشتہ دو دہائیوں میں بہت تیزی سے زوال پذیر ہوا ہے اس لئے مسلمان نوجوانوں میں سے جن لوگوں نے مغربی دنیا کا "فکری" سطح پر تجربہ کیا ہے وہ اس سے پہلے کی نسبت کم متاثر ہیں، بلکہ اس پر تنقید کا آغاز کر چکے ہیں، مگر ان ناقدین میں سے اسلام کے حوالے سے سوچنے والے بہت کم ہیں۔ مومن جمید کی متعدد تصانیف میں اس موضوع پر اور اسلام اور مغربی تمدن کے عمومی تصادم کے مسئلے پر مثال افروز چیزیں البتہ ملتی ہیں، خاص طور پر دیکھئے ان کی "اسلام بقایہ مغربی دنیا (انگریزی) لاہور ۱۹۸۸ء"۔
- ۲۔ چند جدیدیت زدہ علماء کو بھی اسی قبیل میں شامل کرنا چاہیے۔ دیکھئے ڈیو سی۔ سمیتھ، اسلام تاریخ جدید میں (انگریزی) جہاں اس قسم کے معذرت خواہ رویے کے انداز و منہاج کا تجزیہ کیا گیا ہے، خصوصاً مصر میں۔
- ۳۔ یہ وہ مقام ہے جہاں اگر جدیدیت اور سلفی تطہیری رویے مل جاتے ہیں۔
- ۴۔ دیکھئے ایف شوان، نو اکیٹیوٹی و ڈاؤن ٹریڈ، مجلہ مطالعات اسلامی ادیان، نمبر ۱۶۹، ص ۱۹۲-۲۱۰۔ علاوہ زین سیف عرفان (انگریزی) صفحہ ۱۰۱۔
- ۵۔ ہمارے منتخب قطعاً نہیں ہے کہ مسلمان "مغرب شناس" حضرات مشرقیوں کے تعصبات اور مجبوریوں کو نقاتی شروع کر دیں۔ براویہ ہے کہ انہیں مغرب سے ملکہ مذہب الگ ہونا چاہیے اور اس کا مطالعہ اسلام کے نقطہ نظر سے کرنا چاہیے، ایسے ہی جیسے اچھے مستشرقین مغرب کے حوالے سے مشرق کو سمجھنے کی کوشش کرتے رہے ہیں یہ درست ہے کہ مغرب جدید کی روایت دشمن نوعیت کی وجہ سے مشرقی روایتوں کی مابعد الطبیعیاتی اور دینی تعلیمات کا مطالعہ مغرب کے سیاق و سباق میں کرنا ناموزوں تھا مگر یہ ایک الگ مسئلہ ہے جس سے مذکورہ موازنہ غیر متعلق ہے۔
- ۶۔ دیکھئے سید حسین نصر، اسلامک سٹڈیز، باب ہشتم۔
- ۷۔ انسان اور عالم طبیعی، ص ۹۳۔
- ۸۔ اسلامی سوشلزم، اور عرب سوشلزم، کے لغوی معنی اشتراکیت اپنی غیر مارکسی شکل میں مقبول ہو رہی ہے۔ اس قسم کی اشتراکیت کا جہاں تک تعلق ہے تو یہ سماجی معاشی افسانہ کے لئے ایک نئے عنوان سے زیادہ کچھ نہیں جیسے بعض حلقوں میں اس کے معانی پر دھیان دیئے بغیر بتائیں و تجربہ اختیار کر لیا گیا ہے اس کا ٹھکر کبھی تو سیاسی ضرورت ہی ہے اور کبھی صرف ماڈرن اور ترقی پسند کھلانے کی خواہش۔ دیکھئے، اے کے بروہی، "اسلام دنیا کے جدید میں" کراچی ۱۹۶۸ء، ص ۵۱۔

۹۔ اس کا ایک اہم استثناء علامہ سید محمد حسین طباطبائی کی پانچ جلدوں میں تصنیف "اصول فلسفہ" ہے۔ علامہ موصوف کا شمار یہاں کے ان قابل احترام ماہرین فلسفہ اسلام میں ہوتا ہے جو روایتی فلسفہ کے وارث قرار دیئے گئے ہیں۔ کتاب مرتضیٰ مطہری کے حاشیے کے ساتھ قم سے ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی۔ ہمارے علم میں یہ واحد کتاب ہے جو اسلامی نوعیت کی بھی ہے اور جدید یاتی مادیت کا جواب فلسفہ کے نقطہ نظر سے دیتی ہے۔ اس نے اپنا مواد روایتی اسلامی فلسفہ خصوصاً منہ صدرائے مکتب سے اخذ کیا ہے۔

۱۰۔ دیکھئے اسی کتاب کے باب اول کے حواشی (نمبر ۱) جہاں فریبہ ارتقاء کے خلاف لکھے جانے والی کتب اور سائنسی دستاویزات کا حوالہ دیا گیا ہے۔

۱۱۔ مثلاً دیکھئے روائے گو رہاں کی کتاب (اشارات اور گفتگو)

۲ جلدیں۔ سپرس۔ ۱۹۶۴ء - ۱۹۶۵ء۔ جان سرویئے "انسان اور غیر مرئی" بھی۔ دیوونڈ روایتی مغربی انسان کا اہل حیرہ اور فلسفہ میں اس مسخ شدہ صورت حتیٰ کہ لیوی سٹراس جیسے مستند عالم نے جو بشریات کا بانی ہے کہتا ہے کہ "بہی نوع انسان ہمیشہ سے اتنی میں اعلیٰ سوچ کے مالک رہے ہیں،" سرویئے نے انسان کے ارتقاء کے نظریے کے خلاف وسیع سائنسی شواہد پیش کئے ہیں۔ وہ جدید ارتقاء پسندوں کو ان الفاظ میں تنقید کا نشانہ بناتا ہے "یہ مان لینا بہتر ہوگا کہ مادی ارتقاءیت ایک ایسا مذہب ہے جو عقل سے زیادہ ایمان پر قائم ہے۔ ڈارون نے بھی ماہرین علم الہیات کی اندھی عینکوں کا ذکر کیا ہے اور یہ فقرہ بہت مقبول ہوا۔ لیکن ذرا دیکھئے آج ارتقاءیوں کی ناک پر اندھ بن کی کیسی عینکیں رکھی ہیں؟"

۱۲۔ ہماری خوش قسمتی ہے کہ اسلام میں ابھی ایسے لوگ پیدا نہیں ہوئے جو ارتقاءی مذہب "پیش کرتے اور ان کا اثر بھی اس درجے کا ہوتا جو ہندومت اور عیسائیت میں پیدا ہونے والی ان شخصیات کو حاصل تھا جنہوں نے ارتقاءیت زدہ دین پیش کیا ہے۔ مثال کے طور پر تائی آرواشا ر دیں اور آرو بندو گھوش کا ہم یہاں جاسکتا ہے جنہوں نے اپنے گرد بہت سے معتقد اکٹھے کر لئے تھے۔ ذات ربانی کے غیر متغیر ہونے کے اصول پر قائم اسلامی تعلیمات اب تک اتنی قوی رہی ہیں کہ ان کے سامنے مذکورہ بالا قسم کے انحراف کے پھیلنے کی گنجائش نہیں رہی۔

۱۳۔ دیکھئے ابو بکر سراج الدین، "مرو زماں کا اسلامی اور عیسوی تصور" اسلامک کوآرڈر ۱۹۵۴ء، جلد ۱ ص ۱۲۹-۱۳۵۔

۱۴۔ دیکھئے لارڈ نارٹھ بورن، "کننگ بیک آن پروگرس" لندن ۱۹۶۱ء، مارٹن لنگز، "قدیم اعتقادات جدید توہمات" (انگریزی) لندن ۱۹۶۵ء اور شوان، "نظرے بہ دنیائے قدیم"۔

۱۵۔ دیکھئے، ڈبلیو۔ ایچ۔ سیری، "موسیٰ سے بغاوت" (انگریزی) مجلہ مطالعہ ثقافتی ازمین، بہار، ۱۹۶۶ء،

صفحہ ۱۰۳ - ۱۱۹ - ایف - شوان "نفسیاتی مہر و پیا" (انگریزی) محولہ بالا ص - ۹۸ - ۱۰۲ اور رینے گینوں "کمیت کا راج اور زمانے کی نشاں" (انگریزی) ابواب ۲۴ اور مابعد جہان تک رنگ کا تعلق ہے تو اس کا اثر فراہم سے بھی زیادہ خطرناک ثابت ہو سکتا ہے اس لئے کہ وہ روایتی علامتوں کے بارے میں زیادہ گفتگو کرتا ہے مگر روحانی نقطہ نظر کے بجائے صرف نفسیاتی نقطہ نظر سے۔ دیکھئے ٹیٹس برکھارٹ "کوسمولوجی اینڈ ماڈرن سائنس" (انگریزی) سیف عرفان ص ۱۲۲۔

۱۷ - اسلامی آرٹ میں خدائی معنویت پر دیکھئے ٹیٹس برکھارٹ "فنون اسلامی میں خدا کا تصور" (انگریزی) مجلہ مطالعہ نقابلی ادیان، بہار، ۱۹۷۰، ص ۹۶ - ۱۹۹ اور سید حسین نصر، مسلم ایران کے فن تعمیر اور فنون میں خدائی معنویت" (انگریزی) مجلہ ادارہ علاقائی ثقافت ستران، جلد ۵، شمارہ ۲ اور ۳، ۱۹۷۲، ص ۱۲۱ - ۱۲۸ یہی مقالہ اسلامک کوارٹرلی، جلد ۱۶، شمارہ ۳ اور ۴، ص ۱۱۵ - ۱۲۰۔

۱۷ - دیکھئے سید حسین نصر، اسلامک سٹڈیز، ابواب ۸۱ اور ۹۔

۱۸ - دیکھئے ملا صدرا، "کتاب المشاعر"، مقدمہ کا باب چہارم۔ علاوہ ان میں دیکھئے وئی۔ ایسٹوئز، "حقیقت اور ہستی کا تصور" (انگریزی) ٹوکیو، ۱۹۷۱، جس میں اسلامی علم وجود کا گہرا تجزیہ کیا گیا ہے۔ باب دوم میں البتہ مغربی وجودیت پر سنوں سے بعض ایسے موانع کئے گئے ہیں جو ہمارے لئے قبول کرنا مشکل ہیں۔ اس موضوع پر ہم نے اپنی کتاب "ملا صدرا کی حکمت متعالیہ میں بحث کی ہے۔

۱۹ - دیکھئے سید حسین نصر، اسلام میں سائنس اور تمدن، "اسلام کے کونیاتی تصورات کا تعارف"، اور "انسان اور عالم طبیعی"، باب دوم۔ (انگریزی)



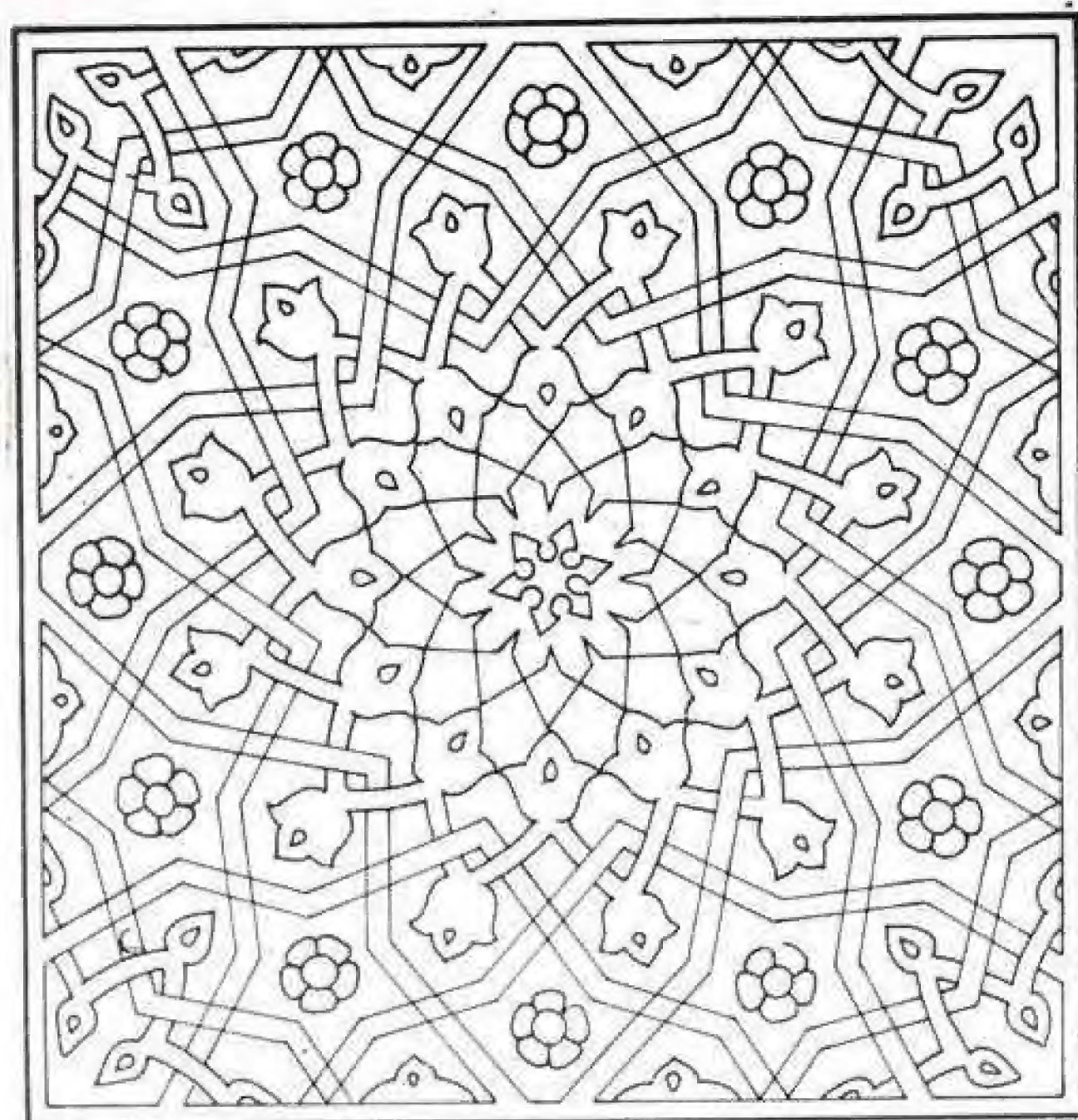
تعلی

A vertical calligraphic inscription in Arabic script. The text is written in a highly stylized, cursive style. The main body of the text consists of large, bold letters that are interconnected. Below this, there is a smaller line of text, also in Arabic script, which appears to be a signature or a date. The entire inscription is set against a plain background.

نفس

جمفر بالاوچ

تا عرش ہے اعلانِ رفعتا لک ذکر
 اللہ غنی شانِ رفعتا لک ذکر
 آقا ہیں مرے فخرِ رسل، مرجعِ لولاک
 ما زاع شرفِ جانِ رفعتا لک ذکر
 تنویرِ جبینِ کن ازل سے ہے ابد تک
 اک قوسِ زلفشانِ رفعتا لک ذکر
 مجز خالقِ مطلق کسے معلوم کہ کیا ہے؟
 حدِ افق و آسنِ رفعتا لک ذکر
 ہر ایک زمانے میں سرِ مطلعِ ادراک
 حالِ ہوتی بُرہانِ رفعتا لک ذکر
 اس رفعتِ جاوید میں رخسہ کوئی کیا آئے
 ہے کوئی نگہبانِ رفعتا لک ذکر
 حضرت کے ثنا گرجو مرا فرارِ ہیں جعفر
 یہ بھی تو ہے فیضانِ رفعتا لک ذکر



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام
على سيدنا محمد
آله وصحبه
وآل آله
سليم

نعت منظم غسان

واصف علی واصف



نعت

”دُے صورت راہ بے صورت دا“

من رآنی کا مدعا چہرہ
 صورتِ حق کا آئینہ چہرہ
 سرگیس چشم آیشہ ما زاع
 زلف وائلیل والضحیٰ چہرہ
 عالم خواب میں حقیقت ہے
 آپ کا چہرہ آپ کا چہرہ
 مصطفیٰ آنکھ ہو خدا صورت
 ہو خدا آنکھ مصطفیٰ چہرہ
 یہی چہرہ نشانِ وَجْہِ اللہ
 ورنہ رکھتا ہے کیا خدا چہرہ
 یہ ہے تفسیر احسن تقویم
 ابتدا چہرہ انتہا چہرہ
 مرنے والوں کی آخری خواہش
 مرے آقا مجھے دکھا چہرہ
 رگزارِ حیات میں واصف
 باغِ فردوس کی ہوا چہرہ



باعثِ حشر دعا یاد نہیں
میں کسے بھول گیا یاد نہیں
کس نے کی کس سے جفا یاد نہیں
کون تھا جانِ وفا یاد نہیں
کس نے طوفاں کے تھپیڑے کھائے
کون ساحل پہ رہا یاد نہیں
جرمِ اظہارِ محبت تو بہ
کچھ بھی توبہ کے سوا یاد نہیں
کب مری ہمسفری میں آیا
کب ہوا تھا وہ جدا یاد نہیں
کارواں راہ سے کیسے بھٹکا؟
کون تھا راہنما یاد نہیں
کب جلا اپنا نشیمنِ واعف
کب ہوئی آہِ رسا یاد نہیں



دُور سے اُڑ کے مرے دیس میں آئی مٹی
کھا رہا ہوں میں بصد عجز پرانی مٹی
کہیں کا سہ لے پھرتی ہے گدائی مٹی
کہیں انسانوں پہ کرتی ہے خدائی مٹی
دامن کوہ میں قدرت نے بچائی مٹی
ایک فنکار نے رنگوں سے سجائی مٹی
میں ہوں مٹی میں کبھی مجھ میں سجائی مٹی
مجھ کو جنت سے یہاں کھینچ کے لائی مٹی
پھر سمجھ آئے گی کیوں اس نے بنائی مٹی
بجھ پہ جب ڈالیں گے روتے ہوئے سجائی مٹی
وہ محبوب سے تھوڑی سی اٹھائی مٹی
پھر بڑے فخر سے ماتھے پہ سجائی مٹی
جس نے محبوب وطن کی ہے اڑائی مٹی
واصف اس شخص کی ہو ساری کماٹی مٹی



چاندنی رات میں کھلے چہرے
صبح ہوتے ہی پھپ گئے چہرے
میں نگاہوں کو کس طرح بدلوں
آپ نے تو بدل لئے چہرے
خور سے دیکھ آجکینوں کو
کل کہاں ہونگے آج کے چہرے
کھا رہے ہیں درخت کا سایہ
شمینیوں سے لگے ہوئے چہرے
اس کا چہرہ کب اس کا اپنا تھا
جس کے چہرے پہ مر مٹے چہرے
زندگی میں کبھی نہیں ملتے
کاغذوں پر سجے ہوئے چہرے
آگئے کھل کے سامنے واسف
آستیں میں چپے ہوئے چہرے



مرے جہاں کا نصاب چہرے
میں پڑھ رہا ہوں کتاب چہرے
یہی جزا ہے یہی سزا ہے
ثواب چہرے، عذاب چہرے
کس جہاں کی حقیقتیں ہیں
کسی زمانے کے خواب چہرے
یہ زندگی ایک موجِ دریا
رواں دواں ہیں حباب چہرے
مری زمیں کے کسی فلک پر
مک رہے ہیں گلاب چہرے
کہیں مجسم سوال میں یہ
کہیں سراپا جواب چہرے
بپا کریں گے جو حشر و انف
ابھی ہیں زیرِ نقاب چہرے



دور تک بے مائیگی کا سلسلہ محسوس کر
اپنے جلے سے نکلنے کی سزا محسوس کر
سامنے آتا ہے جو منظر اُسے دھوکا سمجھ
بند ہے گنبد کے اندر جو صدا محسوس کر
خواب کی اونچی اڑانیں خواب تک محدود رکھ
تنگ ہوتا جا رہا ہے دائرہ محسوس کر
سونپ دے تار تار کو گزرا ہوا ہر حادثہ
ہے تجھے درپیش اب جو مرحلہ محسوس کر
پھونک کر اپنا قدم رکھ عبرتوں کے شہر میں
عرصہ محشر میں تازہ کمر بلا محسوس کر
بند کمرے کے درپے خود بخود گھل جائیں گے
آنے والے شخص کی آواز پا محسوس کر
بند میں دُوبی ہوئی صدیوں کا واسف ذکر کیا
جاگتے لمحوں کی آواز در محسوس کر



روشنی کا ثبات کی خوشبو
چار سو حسنِ ذات کی خوشبو
فاصلے وقت کے سمٹتے ہیں
جب ہکتی ہے رات کی خوشبو
دل کی گہرائیوں سے جب نکلے
پھیلتی جائے بات کی خوشبو
آدمی کو عدم سے لاتی ہے
عالمِ کثرت جہات کی خوشبو
تا قیامت رہے گی کشر منہ
کر بلا میں فرات کی خوشبو
اک تعفنِ غرور کی دنیا
عاجزی میں نجات کی خوشبو
اپنے اپنے مزار میں واعف
اپنی اپنی صفات کی خوشبو



تاروں پہ دانے کے لئے جو کمتھی
دیوار اپنی راہ میں اس سے بلند تھی
وہ شے جو اس نے اپنے لئے منتخب نہ کی
وہ چیز اس کو میرے لئے کیوں پسند تھی
لقمہ تھا اپنے ہاتھ میں قسمت کے نہ ہر کا
کام و دہن میں لذت و خوشبوئے قند تھی
اس کی گلی میں سب کو ملی دادِ تشنگی
نہرِ فرات صرف مجھ ہی پر ہی بند تھی
میدانِ کارزار میں واصلِ اسے نہ ڈھونڈ
اپنے ہی گھر کے صحن میں جس کی ز قند تھی



چاند پانی میں یوں اُتر آیا
کوئی پردہ سی جیسے گھر آیا
دل میں جب حرفِ آرزو نہ رہا
دیدہ تر میں تب اثر آیا
میں بھی اپنے خیال میں گم تھا
وہ بھی کھویا ہوا نظر آیا
یوں تو مجرم تھے سب برابر کے
سارا الزام ایک پر آیا
کتنے منظر نظر سے گزرے ہیں
عید کا چاند جب نظر آیا
سل گئے ہونٹ اس مسافر کے
تیرے کوچے سے جو گزر آیا
ہم عصر منزلوں پہ جا پہنچے
ایک دایم نہ راہ پہ آیا



آپ جس دن سے مہرباں تھے
ہم عذابوں کے درمیاں تھے
وقت ہر حال میں گزرتا ہے
وقت کا قافہ کہاں تھے
آنسوؤں میں شباب ڈھل جائے
پانیوں میں کہاں کہاں تھے
پاؤں سے جب زمیں نکل جائے
سر پہ کیوں بارِ آسمان تھے
اب تیرا نام لب پہ ہے و آصف
اب کہاں خلق کی زباں تھے



رخصت کے وقت صبر کی تلافیٰ کر گیا
ایمان ہی مرا مجھے بے دین کر گیا
رکھتا ہے اپنے پاس وہ اب تک میرے خطوط
اپنے خطوط مجھ سے مگر چھپین کر گیا
دامن میں اب تو کچھ بھی انا کے سوا نہیں
میرا غرور ہی مجھے مسکین کر گیا
دستِ شفا سمجھتا تھا میں جس کے ہاتھ کو
وہ اپنے ہاتھ سے میری تکفین کر گیا
وہ شخص جس کو حوصلے میں نے عطا کئے
واصف وہ میرے عزم کی تو بین کر گیا



مت پو پھد کہ میں کتنی بلندی سے گرا ہوں
دے مجھ کو دلاس کہ میں اب تو چکا ہوں
تو باعثِ ہستی ہے تو میں حاصلِ ہستی
اے تابشِ خورشید! میں ذرے کی انا ہوں
شادابیِ گلشن میں وہ مصروفِ طرب ہے
میں درد کے صحرا میں جسے ڈھونڈ رہا ہوں
الفاظ کا مفہوم بدل جائے جہاں پر
اُس صورتِ حالات سے دو چار ہوا ہوں
اب جاں سے گزرنے کا ہے اک مرحلہ باقی
رشتوں کی اذیت کا سفر کاٹ چکا ہوں



ہم نے اپنے دور میں کیا کیا دیکھا ہے
تعبیروں نے خواب سے ناطہ توڑا ہے
چاٹ رہی تھیں کر نہیں اپنے سورج کو
آنکھوں نے ایسا منظر بھی دیکھا ہے
اک جیسے آنسو ہیں سب کی آنکھوں میں
ہر انسان کا ہر انسان سے رشتہ ہے
تو نے کیوں ماتھے پہ رکھ لی ہاں آنکھیں
میں نے اپنا حق تجھ سے کب مانگا ہے
وقت سے پہلے وقت بدل جائے کیسے
وقت بدلنے کا بھی موسم ہوتا ہے
جب تازہ پیغام ملا ہے منزل کا
اک اونچی دیوار نے رستہ روکا ہے
اب تو اپنا ہونا بھی مشکوک ہوا
اس نے میرا نام تجھی سے پوچھا ہے
ہمیر کے اندر کیوں افسردہ ہے واصف
اس میلے میں ہر انبان اکیدا ہے



قدم قدم پہ تھا اک مرحلہ ، میں کیا کرتا
طویل ہوتا گیا فاصلہ ، میں کیا کرتا
ہر ایک شخص کو تھا زعم رہبہری کتنا
بھٹک رہا تھا مگر قافلہ ، میں کیا کرتا
غم حیات ، غم عشق اور غم عجبے
الجھ گیا تھا ہر اک سلسلہ ، میں کیا کرتا
تمہارے ساتھ کئے فیصلے کی فرصت تھی
تمہارے بعد جدا فیصلہ ، میں کیا کرتا
بہت سنبھال کے رکھا تھا دل میں راز تیرا
وہ راز بن گیا جب مسئلہ ، میں کیا کرتا
مجھ سے مانگنے آیا وہ دادِ مجبوری
اب اُس سے اُس کی جفا کا گلہ ، میں کیا کرتا
وہ آنسوؤں کی زباں جانتا نہ تھا واصف
مجھے بیاں کا نہ تھا حوصلہ ، میں کیا کرتا



پھر نگاہوں کو پیا کس ہے آجا
پھر مرا جی ادا کس ہے آجا
تو حقیقت ہے یا فسانہ ہے
وہم ہے یا قیاس کس ہے آجا
سن رہا ہوں میں آہیں تیری
تو کہیں آس پاس ہے آجا
میں چلو گم سی فسانہ میں
تو حقیقت شناس کس ہے آجا
کوئی دعوے نہیں تعلق کا
رسم کی اتنا کس ہے آجا
اب حجابات کی مزورت کیا
تیرگی کا با کس ہے آجا
کس سے ہے منتظر ترا واجب
ب سے ملنے کی آ کس ہے آجا



اس کا کیا اعتبار اب سو جا
جا کے آتا ہے کوئی کب سو جا
دل کو ہر آرزو سے خالی کر
مطمئن ہو کے بے طلب سو جا
بے بسی یہ کہ آدمی ہے تو
تو نہیں ہے کسی کا رب سو جا
یہ بھی ممکن وہ خواب میں آئے
نہیں شاید بنے سبب سو جا
بجھ گئے ہیں چراغِ محفل کے
اب کہاں رونقِ طرب سو جا
یاد رکھ اس کو خود کو بھی نہ بھلا
نصف شب جاگ نصف شب سو جا
زندگی کا ثبوت دے واقف
سو گئے ذی حباب سب سو جا



میں نے افکار کے چہرے سے ہٹایا پردہ
کم نگاہی کا ترے ذہن پہ چھپا پردہ
جو حقیقت پس پردہ تھی وہ پردے میں رہی
ہم نے بس چوم کے آنکھوں سے لگایا پردہ
یوں تو رحمت ہے تیری تیرے غضب پر حاوی
پھر بھی عیش میں مرا رکھنا خدا یا پردہ
ایک پیغام مجھے تند ہواؤں نے دیا
جب مری چھت پہ گرا آ کے پرایا پردہ
اب درختوں کو خدا رکھے سلامت و اصف
جن درختوں سے غریبوں نے بنایا پردہ



و شہو سے رنگ، رنگ سے خوش و نکال دے
دل کو بچھا کے کشہ مرتبت اجال دے
اپنے عمل کا آپ ہی اچھا سا نام رکھ
کم ظرفی نگاہ کو حسن مآل دے
کچھ اور ہی طرح سے وہ ہوتی ہیں سورتیں
تاریخ جن کو اپنے لئے خدو خال دے
اپنے سکونِ قلب کا کچھ اہم نام کر
اس خانہ خدا سے کدورت نکال دے
تیرہ شبی حدود سے باہر نہ لنگھتی
واصف اب اپنے درد کا سوج اچھا لے دے



وہ مرا ہم سفر ہو ممکن ہے
زندگی یوں بسر ہو ممکن ہے
ہم جسے تیرگی سمجھتے ہیں
وہ لباس سحر ہو ممکن ہے
میرے آنسو بھی خشک ہو جائیں
آنکھ اس کی بھی تر ہو ممکن ہے
دفعۃً وقت ہی بدل جائے
اتفاقاً نظر ہو ممکن ہے
میں نے کعبہ سمجھ لیا جس کو
وہ ترا سنگِ در ہو ممکن ہے
اب کوئی آرزو نہیں باقی!
یہ دعا کا اثر ہو ممکن ہے
مجھ کو اپنی خبر نہیں دے
تجھ کو میری خبر ہو ممکن ہے



تلخی زبان تک تھی وہ دل کا بُرا نہ تھا
مجھ سے جدا ہوا تھا مگر بے وفا نہ تھا
طرفہ عذاب لائے گی اب اس کی بد دُعا
دروازہ جس پہ کُشہر کا کوئی کھلا نہ تھا
شامل تو ہو گئے تھے سبھی اک جو کس میں
لیکن کوئی کسی کو بھی پہچانتا نہ تھا
آگاہ تھا میں یوں تو حقیقت کے راز سے
انہارِ حق کا دل کو مگر حوصلہ نہ تھا
جو آشنا تھا مجھ سے بہت دُور رہ گیا
جو ساتھ چل رہا تھا مرا آشنا نہ تھا
سب چل رہے تھے یوں تو بڑے اعتماد سے
لیکن کسی کے پاؤں تلے راستہ نہ تھا
ذُردن میں آفتاب نمایاں نہ تھے جن دنوں
واصف وہ کیسا دور تھا وہ کیا نہ مانہ تھا

کیوں ٹوٹ گیا تارا ؟
 اک دوست بنایا تھا دشمن ہوا جگ سارا
 اب دھڑکن کیوں لگے ؟
 مشکل سے جو باندھے تھے اب ٹوٹ گئے دھاگے
 اک بات بتاؤ گے ؟
 منہ پھیر کے جاتے ہو کب لوٹ کے آؤ گے ؟
 کیا کہتے ہیں ہمسائے ؟
 تم نے ہی بلایا تھا ، ہم خود تو نہیں آئے
 کیوں ٹوٹ گیا سب پنا ؟
 اپنا جسے سمجھے تھے ، وہ شخص نہ تھا اپنا
 کا ہے کوڑا ہائی دے ؟
 آواز تو آتی ہے صورت نہ دکھائی دے
 کیوں لب پہ پڑے تالے ؟
 افلاک ہلا دیں گے اک روز زمیں ولے
 کیا بنسری گاتی ہے ؟
 بیسے میں بہا ر آئی ساجن کو بلاتی ہے
 کس طرح کا میدا ہے ؟
 ہے بھیر بڑی لیکن ہر شخص اکیل ہے
 کیوں چھپ گئے سب تارے ؟
 آنکھوں سے پکتے ہیں دیکے ہوئے انگارے

فہرست

فہرست

احمد رضا وید



آج موقوف ہو طغیانِ غمِ دل تک ہے
کل یہی لہرِ سمرقند سے باہل تک ہے
رات اس چشمِ خضر ساز نے پوچھا مجھ سے
کہ تیرا سیرِ مفر بس اسی منزل تک ہے
مجھ سے اب دل کی اکڑ فون نہیں دیکھتی
کیا کروں اس کی رسائی تری غفلت تک ہے

وہ ساعت اور ہے جس کی طرت نہیں کوئی
قرآنِ شمس و قمر میں شرف نہیں کوئی
وہ بے نیاز ہے ایسا کہ اس کے تہرِ کرم
خدا تک جستہ ہیں جن کا ہدف نہیں کوئی



آخر الامرتری سمت سفر کرتے ہیں
آج اس نخل مسافت کو شجر کرتے ہیں
جو ہے آباد تری آئینہ سامانی سے
ہم اسی خانہ حیرت میں بسر کرتے ہیں
دل تو وہ پیٹ کا ہکا ہے کہ بس کچھ نہ کہو
اپنی حالت سے کب لیسوں کو خبر کرتے ہیں
وصل اور ہجر میں دونوں ہی میاں بیعت
دیکھتے کس پہ عنایت کی نظر کرتے ہیں
دل نے کچھ زور دکھایا تو یہ سنا کدن
ہم بھی الوند غم یار کو سر کرتے ہیں
تم کو تو دین کی بھی فکر ہے دنیا کی بھی
بھان ہم تو یونہی بے کار بسر کرتے ہیں



مجھ سے بڑا ہے میرا حال
چار پسر کی ہے یہ رات
ہاتھ اٹھا کر دل پر سے
کتنی دور ہے تیرا گھر
ننگ ہے تیکے واردوں کا
من جو کہتا ہے مت سن
بدا جدا تیرا رد پ
سکھ کی خاطر دکھ مت بیچ
راج سنگھ من میرا دل
کس دن گھر آیا جاوید

تجھ سے چھوٹا تیرا خیال
اور جدائی کے سو سال
آنکھوں پر رکھا رد مال
ہاں اسے طائر بے پردہ بال
پائے غلب یا دست سوال
یا پھر تن پر مٹی ڈال
دھندلے دھندلے خدو خال
جال کے پیچھے جال نہ ڈال
آن براجے ہیں جگ پال
کب پایا ہے اس کو بحال



سر سبز ہوا باد یہ کسیرابی دل سے
اس ابر کو پوچھے کوئی اعرابی دل سے
موجود ہے معدوم کم ایجابی دل سے
یہ قول ملا ہے مجھے اعمیابی دل سے
یہ نچنہ د امروز ہے وہ لالہ ذرا
کیا پھول کھلے باغ میں شادابی دل سے
آیا تھا کسی اور ہی عالم سے وہ ٹوفان
یہ کشف ہوا ہے مجھے غرقابی دل سے
ہاں اہل زمین تم کو مبارک مہ و خورشید
یہ ذرے بھی روشن ہیں جہاں تابی دل سے



بارش کا ہے ایسا کال
یہ ہی میسر دُکھ سکھ ہیں
اپنی وہی روکھی سوکھی
دلی کا تختہ اُٹا
آئندہ کی فکر نہ کر
اُسو پینا، غم کھانا
دنیا اور دنیا کی چاہ
مجھ کو گرا پڑا مت جان
دل کا گزارا کیسے ہو؟
جیون نانگا پرست ہے
آگ سے یاری مت کرتا
مٹی کو پروا ہی نہیں

سوکھے پڑے ہیں دل کے تال
کپڑا ستا، آٹھا، دال
شاہوں پر ہے عروج و زوال
دل کی جھی ہے مگر چوپال
ورنہ دیکھ لے میرا حال
کافی ہے یہ رزقِ حلال
جھوٹا دریا، نقلی بحال
کن قدموں کا ہوں پامال
سارے بار ہوئے کنگال
کھٹن چمڑھائی بیڈھب ڈھال
ایسے دل کو بھاڑ میں ڈال
کس کا چاند ہے کس کا لال



اس کے لمحے کا وہ اتار پڑھاؤ
اس کی آنکھوں کے وصف کیا لکھوں
اس بدن کی نزاکتیں ، مت پوچھ
ان نگاہوں کی گفتگو میں ہے
ایسی تمنائی کا مداوا کیا
اس گلی اس دیار کی خوشبو
تو جوانی میں موت کی خواہش
شعلہ جاں ہے بجھنے کو جاوید

رات کی نرم رندی کا بہاؤ
جیسے خوابوں کا ہیکر اٹھاؤ
شیشہ گل میں چاند کا لہراؤ
نیند میں گم ہواؤں کا الجھاؤ
سات دریاؤں میں اکیلی ناؤ
اے سبک سیر نرم گام ہواؤ
تم ہی سمجھا سکو تو کچھ سمجھاؤ
اور دل میں دہک رہا ہے الاؤ



جھیل کو بوجھا پانی ہم نے جانا کوہ و جبل پہ پتھر ہے
دل کے بھید نہ سمجھا کوئی آج کنول ہے گل پہ پتھر ہے
شکھ کی موج میں بہتے جانا دکھ کی نہر میں رہتے جانا
ابھی ہے جیون چلتا سا گر پھر یہ جل کا جل پہ پتھر ہے
دل کا زور دکھانے والا بارِ نشاط اٹھانے والا
کہ ہے کو یہ سینہ کو بی، دکھ تو ایک اگل پہ پتھر ہے
دل جو دکھلے دیکھتے جاڑ آنکھوں کے کمنے میں نہ آؤ
ویسے تو زمرم ہے پانی یوں تو وندھیا پل پہ پتھر ہے

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام
على سيدنا محمد
آلہ وسلم

قرطبہ کے قبضوں میں ایک بازگشت

مکالماتی تضمین

چہار سہمست

مختصر غزلیہ نظم

غزل

آئینہ

غزلیہ نظم

سراج مشیر

(انتظارِ حسین کے نام)

ابتدائیہ

مرے دل میں عکسِ طلحہ ہے مری نظر میں ہے قرطبہ
کہیں خاک و خواب کے درمیاں دل بے خبر میں ہے قرطبہ
ابھی راستوں سے حذر کرو، ابھی منزلوں کا نہ رُخ کرو
ابھی باگِ اسپ کی تھام لو، کہ ابھی سفر میں ہے قرطبہ
یہ بلال و ہجر کی وادیاں، یہ چراغ و چشم کے فاصلے
کسی شام میں کوئی کر بلا تو کہیں سحر میں سے قرطبہ
اسی جشنِ جاہ و جلال میں، اسی ماہِ اوج و سال میں
ابھی انتظارِ جمال میں کہیں رہ گزر میں ہے قرطبہ
وہ الاؤ راہ کے بچھ گئے و لے کارواں کو خبر کرو
کہ جو میں نے دل میں پھپھایا ہے، اسی شہر میں ہے قرطبہ



سلسلہ روز و شب

سلسلہ روز و شب

تیرے لئے اور ہے ، میرے لئے اور ہے
کورنگا ہوں پہ اور ، دیرِ تھو بیٹا پہ اور
خالقِ اہرام کو موجہ پڑاں ————— فقط
کھلتے ہیں اس کے رموز ، صاحبِ سینا پہ اور
کارِ مدائن پہ ہے اس کی تجلی آگ
اس کے رخ و رنگ ہیں شہرِ مدینہ پہ اور
گنبد و مینار سے اور ہے اس کا گذر
اس کا نصفِ مگر ساغر و مہینا پہ اور

”سلسلہ روز و شب نقشِ گرِ حادثات“
”سلسلہ روز و شب اصلِ حیات و مہانت“

داغِ فنا سے رہا چہرہ گیتی ————— سیاہ
حرفِ غلط بن گئے لشکرِ دیتغ و سپاہ

بزمِ جہاں کے سبھی شعر و سخن حرف و صوت
 ایک دم آہ یا نعرہ یک واہ واہ
 قافلہ روز و شب، تیز تر گام زن
 تیرے جلو میں جہاں صورت خاشاک راہ
 روز تجلی کناں اسم محی و ممیت
 پردہ کوئین میں زندہ فقط لا الہ

” سلسلہ روز و شب تار حریر و رنگ
 جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبلے صفات “

اسم اور موسوم میں ربط و تعلق عجیب
 ایک تجلی سے فاش معنی دور و قریب
 نعرہ ہو سے ہوئی چاک قبلے صفات
 زورِ جنوں سے کھلا مجھ پہ یہ رمزِ غریب
 ذات کے اسرار میں عجز رہ معرفت
 عاجز و بے فہم ہیں منبر و قوس و صلیب
 اس کی تجلی فقط قلب و جگر کے لئے
 اس کی جلالت سے ہیں عقل و خرو بے نصیب

” سلسلہ روز و شب سازِ ازل کی فغاں
 جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و ہم ممکنات “

اس کے رموزِ خفی ڈھونڈنے جاؤں کہاں
 حاضر و موجود کی حد ہے زمان و مکاں
 اس کی نشانی سے ہے دیدِ بینا میں نور
 قلبِ مسلمان میں ہیں اسکے علامتِ نہاں
 کیسے رسا ہو وہاں طفکِ خواب و خیال
 مالکِ علم و یقین، خالقِ وہم و گماں
 اول و آخر میں گم، ظاہر و باطن میں گم
 کیسے نظر ڈھونڈے ذات پسِ لامکاں

” تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ
 سلسلہ روز و شب چرخِ کائنات “

سادہ ورق رہ گئے وفتہ ماہ و نجوم
 حرفِ غلط کی طرح مٹ گئے عقل و علوم
 علمِ ارسطو تمام سیلِ سکندر میں گم
 منتشر ہونے لگے فلسفیوں کے، نجوم
 ہر باب ہو گئے فارس و ہندوستان
 وہم و گماں رہ گئی منطقِ یونان و روم
 جو ہر آدم ہوا عرضِ امانت سے خاک
 آنکھ پہ کھلنے لگا سترِ جہول و ظلم

”تو ہے اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات“

موت کے اسرار کی آئینہ داری حیات
موجِ تغیر میں ہے سارا دوام و ثبات
ایک جہت میں وہاں لاکھوں ہزاروں جہاں
کس کی نظر پر کھلا رہتا جہان و جہات
اب بھی نگاہوں میں ہے صورتِ اصنام و ہم
کعبہ دل میں ابھی عقل کے لات و منات
ایک ہی خورشید سے نور و سایا ہی کا فرق
اس کی حضوری سے دن، بھر سے اسکے ہے رات

”تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی روحیں ہیں نہ دن ہے نہ رات“

سیلِ زمانہ سے ہے آنکھ مری بے خبر
اس کے لئے خوب ہے لذتِ شام و سحر
لمحہ مطلق مگر دل کے لئے ہے آسماں
اور یہ صبح و مسابیح بجز بال و پر
اشہب کون و مکاں، اسپ زمین و زماں
گاہ پسِ گردِ رہ، گاہ مرے ہم سفر

میں بھی مگر گرد ہوں قافلہ عشق کی
اس میں ہیں ارباب فن، اسمیں ہیں اہل ہنر

آنی وفانی تمام معجزہ ہائے مہندر
کارِ جہاں بے ثبات، کارِ جہاں بے ثبات

دیدہ آدم میں ہے زندگی آب وضو
بہر نماز ازل موت ہے رُتلے تھو
رازِ فنا و بقا خاک کے جوہر سے ہے
باقی مئے ناب ہے فانی ہیں جام و کبوتر
میرا بدن اور ہے میری نظر اور ہے
خاک مری اصل ہے نور مری جستجو
رنگِ تغیر مرے دل کو نہیں سازگار
گرچہ شب و روز سے ہوتی ہے میری نمُو

اول و آخر فن، ظاہر و باطن فن
نقشِ کہن ہو کہ نومندلِ آخر فن

روزِ بقا کا طلوع کوہِ صفا سے ہوا
زندہ شبوں کو حضورِ حرفِ دعا سے ہوا

بیعت حق لا الہ دستِ محمد پہ ہے
 برگِ وحی بہرہ مند نخلِ نوا سے ہوا
 بیتِ حرم بن گیا برزخِ مخلوق و رب
 رابطہٴ قلب و جاں غارِ حسد سے ہوا
 باعثِ تکوین ہیں سیدِ والا گھر
 عشق مرا معتبران کی ویرلا سے ہوا

وہ "عقل کی مسند لے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
 حلقہٴ آفاق میں گرمیٰ نعلین ہے وہ"

آنکھ نہیں ہے مری واقفِ آدابِ عشق
 فیض سے تیرے مگر اس پہ کھلا بابِ عشق
 ملتِ اسمیاں چار سُو مشلِ نجوم
 شمسِ محمد سے ہے فیض جو مہتابِ عشق
 گردشِ جامِ ولایت تیرے تصرف سے ہے
 تیرے سب سے ہوئی عام مٹے نابِ عشق
 شیوہٴ مجذوبِ مشرق، نعرہٴ اللہ ہو
 زندہ اسی ضرب سے منبر و محرابِ عشق

"شوق مری لے میں شوق مری نے میں ہے
 نعرہٴ اللہ ہو میرے رگڑے میں ہے"

شوقِ فراواں سے ہے دیدے دل کا جمال
 شوقِ نمازِ علیؑ، شوقِ اذانِ بلالؓ
 مستیِ اربابِ شوق بہ ز دل باخبر
 روشن از یں نور ہست، گیسو و روخ و خال
 شوق کے فیضان سے آج مبارز طلب
 شیشہٴ افسردہ کے ساغر و جامِ اسفال
 اس کے خم و تیج میں رازِ تعلق نہاں
 شوقِ جمالِ فراق، شوقِ مالِ وصال
 "عشق کے مضراب سے نغمہٴ تارِ حیات
 عشق سے نورِ حیات عشق سے تارِ حیات"

تیرے دمِ گرم سے مست امیر و فقیر
 میرے دلِ سرد میں حسرتِ تاج و سریر
 تجھ کو بناتا تھا وہ بندہٴ ربِ علما
 مجھ کو بناتا تھا یہ بندہٴ شاہ و وزیر
 آہ! زوالِ جنوں، آہِ ماکِ فقیہ
 تجھ کو تھی شرمِ انبیؑ، مجھ کو ہے خوفِ نکیر
 عشقِ محمدؐ سے پھر شمعِ محبت جلے
 رشکِ صدائِ تشکد ہو یہ دلِ زہریر
 دیکھئے اس بخت کی تہ سے اچھلتا ہے کیا
 گنبدِ نیو فری رنگ بدلتا ہے کیا

تہ کی خبر دیتی ہے یہ جوئے پایا پِ دل
 بعد ترے بند ہے ہم پہ درو بابِ دل
 پیر و جواں سب ہونے قلیب و نظر سے تھی
 کس کے صدف میں رہا گوہرِ نایا پِ دل؟
 شعلہ حرم و ہوا در جہمِ افر و ختنہ
 شمعِ ولا کشتہ شد در پسِ محرابِ دل
 کشت اسید و یقینِ آخر کشت پامال گشت
 صورتِ صحر اگر فت عرصہ شادابِ دل

”بوئے یمن آج بھی اس کی ہواؤں میں ہے
 رنگِ حجاز آج بھی اس کی نواؤں میں ہے“

کس قدر مدھم ہوا رنگِ حجاز و یمن
 مٹ گیا رنگِ حنا، اڑ گئی بوئے یمن
 باطلِ تیرہ جہیں، حق سے مبارزِ طلب
 ظاہر و باہر ہوا، شبوہ دورِ فتن
 وجہِ مباحات ہے بازیِ طفلان کو
 باعثِ صد شرم ہے معجزہ اہلِ فن
 کافرو غازی میں اب فرق نہیں ہے کوئی
 یتیمِ سماں میں ہے ناز کی یا سمن

”مردِ سپاہی ہے وہ اس کی زرہ لا الہ
سایہ شمشیر میں اس کی پنہ لا الہ“

بازوئے سرہنگ میں طاقتِ حیدر نہیں
اس کی نگاہوں میں اب صورتِ سرور نہیں
کوچہ و برزن سے اب اہل جنوں کم ہوئے
ظفلکِ بازار کے ہاتھ میں پھتر نہیں
میکہ اہلِ دل بند ہوا تیرے بعد
شفقتِ پیرِ مغاں گردشِ سانر نہیں
مٹنے لگے ہیں سبھی نقشِ سرِ سطحِ آب
گرچہ مرے بحر میں موجِ مضطر نہیں

”نقشِ ہی سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر“

شاعرِ مشرق کی روح، روحِ مٹھ سے کہہ
ملتِ اسلامیات یا سچ بھڑ گرد رہ
اس کی نگاہیں زبوں، اس کی کھابیں بلند
اس کی خرد بے نظر، اس کا جنوں کم ننگہ
رزمِ گہِ کفر میں مردِ محبت بد نہیں
گردنِ مفلوک پہ تیز ہے تیغِ فقر

شاعرِ مشرق کی روح، روحِ محمدؐ سے کہہ
اپنے کرم سے کریں دور یہ روزِ سیہ

سلسلہ روز و شب

سلسلہ روز و شب

تیرے لئے اور تمہا، میرے لئے اور ہے!

پہلا سمت

مختص غزلیہ نظم

پہلی سمت

یہ رنگِ چین، موجِ صبا کس کے لئے ہے
وہ کون ہے اور جلوہ نما کس کے لئے ہے
یہ دستِ طلب کس کی طرف اٹھتے ہیں سارے
یہ رستمِ مناجات و دعا کس کے لئے ہے
ہلکی سی اس آواز سے پشہ نہیں ہلتا
غینے کے چٹکنے کی صدا کس کے لئے ہے
کھلتے ہی اگر سدا ہوئی گل کی سماعت
پھر مرغِ چین نغمہ سرا کس کے لئے ہے
اٹھتی ہے کہ ہر چشمِ فدا کا رہِ زما نہ
ہاں اس بتِ خوبی کی ادا کس کے لئے ہے
ہے کس کے لئے تذکرہ جو مسلسل
کس سے ہے شکایت یہ گلہ کس کے لئے ہے
کس آنکھ کو معلوم ہے یہ راز کہ اب تک
وہ یارِ ازل جلوہ نما کس کے لئے ہے
کیا محنتِ فرہاد ٹھکانے لگی یارو!
نام یہ سرِ کوفہ بپا کس کے لئے ہے

یہ سبزہ و گل آبِ رواں میرے لئے ہے
 کہتے ہیں سچی بزمِ جہاں میرے لئے ہے
 میرے ہی لئے بادۂ کمنہ کے سبب بھی
 اور جلوۂ معشوقِ رواں میرے لئے ہے
 اس بنگدۂ خاک کی ہر شے ہے میرے نام
 جو صنم و لطفِ بتاں میرے لئے ہے
 روشن ہے مری آنکھ سے یہ بزمِ معافی
 زندہ جسدِ حرف و بیال میرے لئے ہے
 پوشیدہ ہر اک آنکھ سے رکھا گیا جس کو
 وہ رازِ ازل سترِ عیاں میرے لئے ہے
 ہے میرے لئے رنگِ بہار انِ طرب خیز
 اور زردیِ ایامِ خزاں میرے لئے ہے
 تماششِ جہتِ شوقِ مقابلِ رہوں اپنے
 یہ شیشہ گمہ کون و مکان میرے لئے ہے
 ہر لب کو کیا بند یہاں ہر رازِ ازل نے
 پر رخصتِ فریاد و فغاں میرے لئے ہے
 اک سجدۂ شکرانہ میرے واسطے کافی
 اک جلوۂ کراں تابہ کراں میرے لئے ہے

یہ رونق اسبابِ بہاں کچھ بھی نہیں ہے
 بس ایک وہی ذات سے یاں کچھ بھی نہیں ہے
 حیرانیِ صد عمر کا حاصل نہیں کوئی
 اسے چشمِ حقیقت نگراں کچھ بھی نہیں ہے
 کچھ عکس جھمکتے ہیں یہاں رنگِ شفق میں
 سچ کہتے تو جزا اب رواں کچھ بھی نہیں ہے
 ایک دیدہ حیران ہے اک صورتِ مدہمت
 ورنہ تو یہاں دین و راں کچھ بھی نہیں ہے
 کچھ اجڑے مکاں دیر سے خاموش کھڑے ہیں
 اس گاؤں میں جز صوتِ سگاں کچھ بھی نہیں ہے
 اک دائرہِ عمر ہے، منزل ہے نہ رستہ
 جلتے ہو کہاں راہ رواں کچھ بھی نہیں ہے
 اُس عالمِ لاہوت میں ہر شرط ہے ساقط
 رنجِ زماں، طاقِ مکاں کچھ بھی نہیں ہے
 یہ کیسی عبادت ہے خداوندِ دو عالم
 بانگِ جرس و صوتِ ازاں کچھ بھی نہیں ہے
 بس نورِ نگہ ہے متناوت کہ جہاں میں
 ہر شے ہے عیاں، سر نہاں کچھ بھی نہیں ہے

آخری سمت

وہ دور ہونے پہن کا کہ ہو عہدِ جوانی ، سب آنی وفانی
دریائے زمانہ میں یہ بہتا ہوا پانی ، سب آنی وفانی
ہر عشق مکاں خاک کا سیلاب کے آگے ، بنیاد سے عاری
فرہاد کا قصہ ہو کہ مجنوں کی کہانی ، سب آنی وفانی
باقی ہے جو اک داغِ دلِ حسرتِ ناکام ، تنا عمر رہے گا
ورنہ مراد اس کی محبت کی نشانی ، سب آنی وفانی
ہر رنگ ہے معمورہ تغیر میں آکر ، نظر رہ گزراں
وہ سرخ دوپٹہ ہو کہ پوشاک ہو دھانی ، سب آنی وفانی
بہہ جائیں گے اک روز یہ دریا بھی کسی سمت (کوئین کے آنسو؟)
اللہ نے ہر شے کی بنا رکھی ہے پانی ، سب آنی وفانی
ہر وقت گزر جاتا ہے اس لمحہ جاں سے ، رہتا نہیں کوئی
وہ دن ہو کڑی دھوپ کا کہ شامِ سہانی ، سب آنی وفانی
کیا دل کو لگائیں مری جاں دارِ فنا میں ، سایوں کے جہاں میں
سب آنی وفانی ہے یہاں ، آنی وفانی ، سب آنی وفانی

فقیہ ری سے کوئی نسبت نہ سلطانی سے رکھتے ہیں
 ولے اک شوقِ وافر عرصہ فانی سے رکھتے ہیں
 جھڑکی سے آنسوؤں کی کسبزی ہوتی ہے زمینِ دل
 امیدِ فصلِ ہم اس کشتِ بارانی سے رکھتے ہیں
 ادب سے سر کیا جاتا ہے راہِ جذب و مستی کو
 قدمِ اس راستے میں پائے پیشانی سے رکھتے ہیں
 باسِ وہم کو بھی چاک کر دیں قامتِ دل پہ
 بلا کا ذوق تیرے مستِ عریانی سے رکھتے ہیں
 غزل سے کام کچھ بنت نہیں کارِ محبت میں
 قصیدے کی توقعِ دل کے خاقانی سے رکھتے ہیں

آئینہ

آسمانی ہے جو دیکھے کوئی خوابِ آئینہ
 اک ستارہ آنکھ کا اور ماہِ تابِ آئینہ
 آج شیشے ہیں اتر آئی ہے کس رخ سے بہار
 رو برو کس کے کھلا ہے یہ گلابِ آئینہ
 اک سمندرِ خواب کا پھیلا ہوا ہے درمیاں
 آبِ آئینہ سے لیکر تاجِ بابِ آئینہ

اپنے چہرے کے علاوہ کچھ نہ دیکھا دہر میں
 عمر بھر پڑھتے رہے ہیں سب کتابِ آئینہ
 درمیاں حائل رہا ہے شیشہ ماہ و نجوم
 کس نے دیکھا اس کے رخ کو بے حجابِ آئینہ
 عمر سب کی خال و خد کے اس بیاہاں میں کٹی
 ذات کے صحرا میں کیا تھا جزیرِ سراپِ آئینہ
 کس میں ہمت تھی کہ اپنی ذات سے ہو دروہد
 کیا نگاہیں ہوں گی جولانی ہیں تابِ آئینہ
 عکس کا اک واسطہ ہے درمیانِ چشم و رخ
 ہم نے دیکھا ہے اسے زیرِ نقابِ آئینہ
 کس ازل کے رازِ تم پر فاش ہوتے ہیں سر آج
 دشتِ حیرت کی طرف کھلتا ہے بابِ آئینہ

اس بتِ زیبا کو آتا ہے خیالِ آئینہ
 کھل رہا ہے آنکھ پر بابِ جمالِ آئینہ
 چشم و رخ کے اک تسلسل میں گزر جاتا ہے حسن
 کس طرح کٹتے ہیں دیکھو ماہ و سالِ آئینہ
 درمیانِ خواب و خواہش عمر کے ہر موڑ پر
 بے نظر کے سامنے حرفِ سوالِ آئینہ

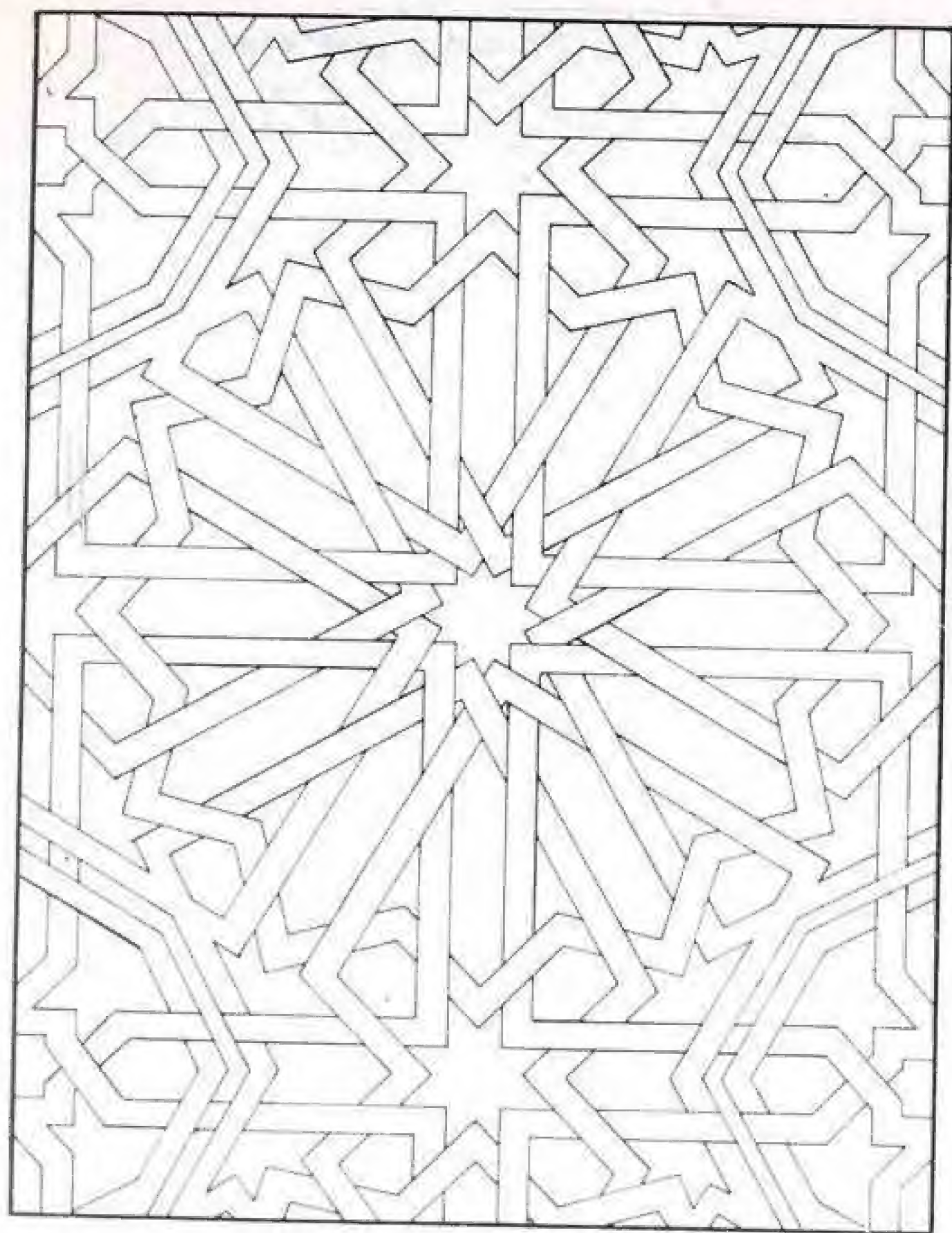
کوئی تمثالِ متناطاقِ عباد میں رہی
 رائیگاں ہو تار با عہدِ وصالِ آئینہ
 چھار ہی بے موت کی زردی لب و رخسار پر
 دم بدم دھندلا رہے ہیں خط و خالِ آئینہ
 پہلے دھندلاتی ہیں آنکھیں پھر مٹا کرتے ہیں عکس
 کیا زوالِ آدمی ہے یہ زوالِ آئینہ
 ایک خوابِ خوش گماں کی حیرتوں کے روبرو
 عمر بھر ساکت رہا ہوں میں مثالِ آئینہ
 اس کے عکسِ نامکمل کی بشارت میں سر آج
 گاہے گاہے میں نے دیکھ لیا کمالِ آئینہ

بے بھر کیسے کہیں عرفانِ ذاتِ آئینہ
 فاش ہوتے ہیں نگاہوں پر نکاتِ آئینہ
 جھمکایا عمر بھر بس ایک ہی عکسِ مسلل
 وارداتِ قلب تھی کچھ وارداتِ آئینہ
 خال : خط کے عکس سے کھلتے ہوئے حیرت کے دُ
 اک جہت صورت ہے اور شش بہشتِ آئینہ
 نم نگاہوں کی امانت کوئی خوابِ نامت
 ایک عکسِ نامکمل کا سناساتِ آئینہ

موجہ بے فیض میری تشنگی کے سامنے
کر بلائے چشم میں ساکت فراتِ آئینہ
گاہ تیغ تیرے اور گاہ چشم و لب سراج!
کھل رہے ہیں رفتہ رفتہ سب صفائے آئینہ

عکس روٹے پار سے روشن چینِ آئینہ
یا سمن دریا سمن ہے گل زمینِ آئینہ
آبِ آئینہ سے آئیں آبِ گوہر کی طرف
دریختا ہے ازل سے تہ نشینِ آئینہ
اک بیابان و سراب کشیدہ تا حدِ نظر
اسکے جانے سے ہے اب تہ سرزمینِ آئینہ
لامکاں کی دھتتیں بھی آئینہ خانے میں تھیں
جب تک وہ ایک صورت تھی کہیں آئینہ
ایک لمحے کو نظر مٹتی نہیں ہے ذات سے
وہ نگاہیں ہیں ہمیشہ سے رہیں آئینہ
عکس خال و خد کمالِ آئینہ ہست و سراج
ہمتے باید شوم گر نکلتے چینِ آئینہ

۲۹۱
صیقلی باید کہ بیند آ بجوئے آئینہ
می روم از تشنگی چشم سوئے آئینہ
اسے مغال از یک نظر والہ می باید کشید
بادہ چشم و لب و رخ در جوئے آئینہ
اندریں آفاق ہستم عکس اسرار ازل
عمر باگردیدہ ام در جستجوئے آئینہ
ہر مکان را از کمیں باشد شرف اندر جہاں
آبروئے عکس باید آبروئے آئینہ
امی نماید جوہر امکان آئینہ سر آج
آن گل چہرہ بود اصل نموئے آئینہ



DESIGN COURT OF LIONS ALHAMBRA SPAIN

تصميم قوس الأسد، قصر الحمراء، ألبامبرا

کتابخانه
مجلس
تبریز

غزلیں نظمیں

علی اکبر عبّاس



جو میر کرتے ہوئے دیکھنے کے باب میں ہیں
وہی عجیب مناظر سبیلِ خواب میں ہیں
جو صیدِ دید ہوئے سب حدِ بیان سے دور
اور اس کے بعد جو ہیں حکم کے حجاب میں ہیں
میں اک سوال ہوں تو کسینِ دو جہاں کے لئے
سبھی سفیرِ زمانے میرے جواب میں ہیں
حیاتِ بہرِ یا تمہیدِ مرگِ خاکِ تر
بیکِ نفس یہ حوالے صغیرِ سحاب میں ہیں
انہی کے واسطے رہتا ہوں مضطرب اتنا
وہ کچھ سکون کے لمحے جو اضطراب میں ہیں



اسی ایک قرینہ عجز میں کہیں ایک باب کمال ہے
جسے دھونڈ لینا تو بس میں ہے جسے پار کرنا مثال ہے
جو کھلی ہیں آنکھ پہ حیرتیں سو یہ حادثہ بھی نیا نہیں
یہ جو ہوٹ پلتے ہیں بے صدا یہی اس سفر کا مال ہے
جو مدد سوا اپنی شبیہ تھا جو سنا تو اپنی صدا سنی
ہے عجیب عالم ایک ادا کوئی فرق ہے نہ مثال ہے
یہاں رات نکل الہ سی کئی نور اس کے حضور میں
یہاں دن جیل و جہاں پناہ کہ عنان بر مرہ و سال ہے
یہاں اشک و دور کی نعمتیں یہاں خاک و گرو کی ناعتیں
یہاں رخ و غم ہم نشاں کوئی نہ وبال مال و مثال ہے



جی کا جانا بڑا خسار ہے
سہ گئے دھندلے ہمارے
کوئی دریا ہو تو کنارے
یہ تو بحر ہے بے کنار ہے
لوگ سب خواہشوں پر مرتے ہیں
ہم نے سب خواہشوں کو مارا ہے
بیٹھنے کو نہیں تھکا نہ کوئی
گھومنے کو جہان سارا ہے
ایک دیوار ہم پر آن گری
ایک دیوار کا سہارا ہے
جانے کس آسمان کے کام آیا
جو ہمارا کوئی ستار ہے
آتش عشق اور یہ دل اپنا
قائم الستار جیسے پار ہے



بدری کے پگ جھانجریں
جہن جہن مینہ برسے

زیستہ کرے پر ڈاری ڈاری
سنن سنن چنے پون کساری
جہن جہن مینہ برسے

جو بن سنگ پیہا گائے
پیہا نام کی پینگ چڑھائے
چیزی سنگ لہرائیں پھواریں
رنگ اتریں انبر سے
بدری کے پگ جھانجریں

انگن بھری تلپن کی خوشبو
انگ رچا ساون کا جادو
بھیگ رٹا مورائن من سارا
نتری ایک نجسے
بدری کے پگ جھانجریں

ہریالی نے رنگ نکالا
جس پل آن ملا پریا

کھیوں کو خوشبودے آنا
آج پون مرے گھر سے

بدری کے پگ جھانجری
جھنن جنن مینہ برسے



ناکوئی گن اور گیان گرہ میں جو تک آس بندھائے
ناکوئی ایسا کرم کیا جو کچھ مان کسائے
تیری دیاوشواش بنائے
تیرے دوارے آئے
دیا کرتو — دیا کرتو

چاروں اور بسنت کھلی ہے
مہیے کن پت جھریا
ناں سورج نانا چاند نہ تارے
ناں دھرتی نانا دریا

چسکی بھر سینہ در سوامی میری مانگ سجائے — دیا کرتو
دیا کرتو

ناں میں دن کو پا کر مانگوں
ناں میں راست کو باندی
ناں ہیرے نال موتی مانگوں
ناں میں سونا چاندی

بس دو چوڑی کا پنچ بہت جو میری بانہ چھنکائے — دیا کرتو
دیا کرتو

ناں میں راج شگھاسن چاہوں
ناں پیادے ہر کارے
ناں ہاتھی نال گھوڑے چاہوں
ناں محلاں چو بارے

بس اک لال چھڑیا میرے مرموں سدا مہلے — دیا کرتو
دیا کرتو



A vertical calligraphic inscription in Arabic script. The text is written in a highly stylized, cursive style. The top part of the inscription features large, bold letters, while the bottom part consists of smaller, more densely packed text. The overall composition is vertical and elongated.

عزیز لیں
خط میں

محمد اظہار الحق



باس بے آبرو ، جواہر سیاہ سارے
وہ دن کہ جب جمع ہوں گے عالم پناہ سارے
لگا ہے دربار شمع بردار سنگ کے ہیں
ہوا کے حاکم ہیں موم کے ، ہیں گواہ سارے
زمین کی گہرائیوں میں کیسے دیئے ہیں روشن
کہ دور ہونے لگے میرے اشتباہ سارے
نہ روزنوں سے کسی نے دیکھا نہ ہم ہی ملنے
وگر نہ سرزد ہوئے تو ہوں گے گناہ سارے
میں اپنا خاکی چہرہ اغداں لے کے آگیا تھا
مگر کہاں تھے ستارہ خورشید ماہ سارے



کسی تار یک گوشے میں بسر ہوگی ہماری
محل میں تجھ کو پل پل کی خبر ہوگی ہماری
عجب اک سحر ہوگا جان دیتی بے بسی میں
فرشتوں کی تسلی چارہ گر ہوگی ہماری
شعاعوں کی سواری نور کی رفتار ہوگی
مگر اک خاک زادی ہم سفر ہوگی ہماری
جہانوں کے سفر ہیں اور ستاروں سے سند ہے
غزل میں ہر روایت معتبر ہوگی ہماری
چھپے ہوں گے زمیں تا آسماں اس میں طلسمات
بظاہر گو حکایت مختصر ہوگی ہماری



غدر - ۱

جب سفر کئی فرسنگ کا ہو اور سواری نہ ہو
تو روانہ ہوتے وقت پوٹلی میں
دیگر اسباب کے علاوہ
وہ دعائیں ڈال لینا
جنہیں پڑھ کر ہاتھ نہیں پھیلانے پڑتے تھے

اور جب راہ میں قبرستان پڑے
جو آدھا دائیں طرف اور آدھا بائیں طرف ہو
اور قبروں پر کئی رنگ کے چیتھڑے لٹک رہے ہوں
تو قدم آہستہ رکھنا
اور تکیڑے سے نہ چلنا
اور التکاثر پڑھنا

اور جب دور و نزدیک کوئی گوٹھ کوئی ڈھوک نہ ہو
تو انڈا ابا لے کے لئے برتن کی ضرورت نہیں پڑے گی
اس کے چاروں طرف گیلی مٹی لپیپ لینا

اور خود رو جھاڑی جلا کر بھون لینا
اور پانی ہاتھوں کے پیالے سے پینا اور گدلا نہ کرنا

اور جو راستے میں کام کر رہے ہوں
ان پر برکت بھیجنا
اور اگر اصرار کریں تو ایک پل بیٹھ جانا
اور باپ دادا کا نام نہ بتانا
مبادا وہ رو پڑیں

غدر ۲

ان دنوں حجرے میں کبوتر ہوتے تھے اور مٹی کے چمچ لے
بھڑوں کے چھتے کو آگ لگانے سے مسجد جل جاتی تھی
اُن دنوں کونے میں بیل ہوتی تھی
اور دیوار کے سائے میں بیٹھا ہوا
کھدڑ پوش کڑیل جسموں کو
سکندر نامہ بڑی اس طرح بڑھاتا تھا
جیسے عبادت کر رہا ہو
اس کے ایک طرف اگالہ ان نہیں ہوتا تھا
(اس کے حواری)

اور پاننتی کے پاس رکھ کر اڑ گیا

پھر تار یک سورج سے
ایک عفریت نمودار ہوا
وہ جب خوشبو سے بھرے کمرے میں داخل ہوا تو کسی کو خبر نہ ہوئی
اس نے ایک بوسیدہ کھوپڑی سے
داغ ، پیپ اور کچھ اموات نکالیں
اور سر کے پاس رکھ کر اسی بزدلی سے واپس چلا گیا

پھر آخر میں
ناپید ہوا سے
ایک چربیل نکلی
اس نے اچھی ہوئی جٹاؤں سے
شک اور ہراس
تکان اور پیری
اور زندگی کا اختصار
دھیرے پر نچوڑا
اور وہیں بیٹھ گئی

د

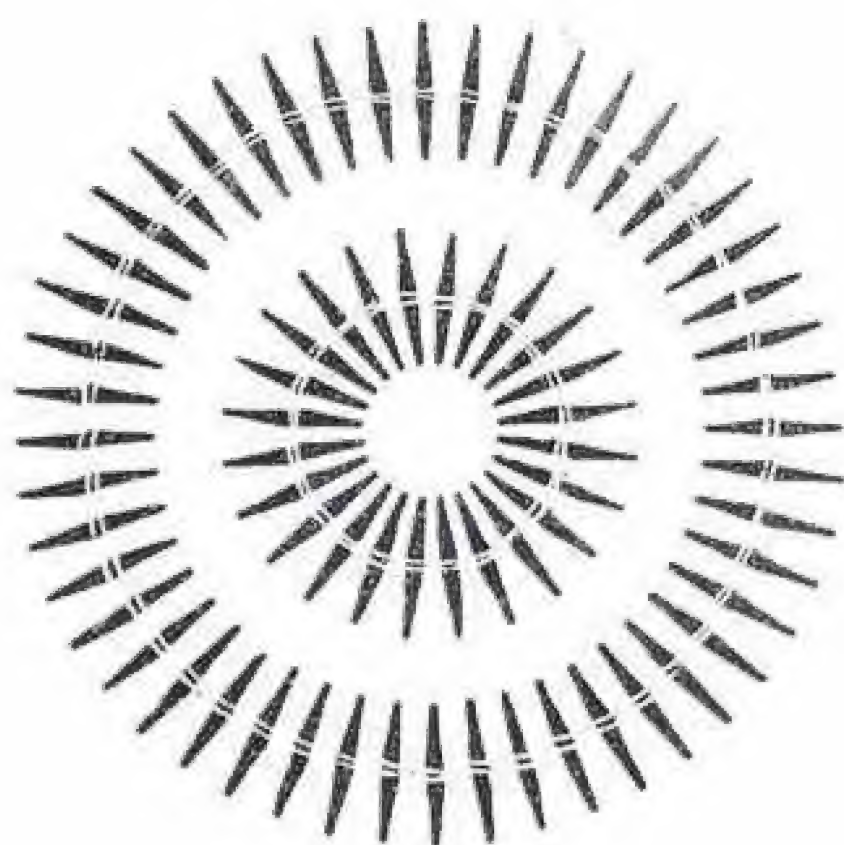


MOSAIC, SHEIKH LUTFALLA MOSQUE, ISFAHAN, IRAN

بسم الله الرحمن الرحيم

ایس کویت

جمال پانی سے پتے





دستان فنون کے بقراط بناب مُدارشاد نے روایت اور جدیدیت کی اصل بحث کو چھوڑ کر اب اصطلاحات کا جھگڑا نکالا ہے۔ باقی وہ تمام اعتراضات جو انہوں نے بڑے شد و مد کے ساتھ محمد حسن عسکری کی کتاب "جدیدیت" پر کئے تھے۔ اور جن کا بھرپور اور مدلل جواب ہماری طرف سے فراہم کیا گیا تھا۔ ان سب سے تو انہوں نے صرف نظر کرنے میں عافیت دیکھی ہے اور بقول نویس ہمارے جوابی مضامین کے تضاد کو اپنے سکوت کا جواز ٹھہراتے ہوئے چند فلسفیانہ اصطلاحات کے معنی و مفہوم پر ہماری گرفت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس طرح گویا ساری بحث کا مدار اب ان اصطلاحات کے معنی و مفہوم پر آٹھرا ہے۔ خیر بات اگر محض اتنی سی ہوتی تو ہمارے لئے اس کا جواب دینا قطعاً ضروری نہیں تھا۔ یوں بھی یہ معاملہ فلسفہ کی اصطلاحات کا ہے۔ اور فلسفہ کے بارے میں ہیں یہ اعتراضات پہلے ہی سے ہے کہ میں نہیں آتا۔ لیکن ارشاد صاحب نے اپنے موقف کی کمزوری کو عربی فارسی اشعار کے پردے میں چھپاتے ہوئے ہندو ازمہ دانی اور زعم فلسفہ دانی کے ساتھ ٹکمری اور گمنوں کے بارے میں بعض معنی خیر باتیں کی ہیں، ان کے پیش نظر ضروری ہے کہ ان کے دعووں کو ایک بار چھپرچان پھٹک کر دیکھ لیا جائے۔ انہوں نے اپنی گفتگو کو چونکہ چند اصطلاحات کی بحث تک ہی محدود رکھنا پسند کیا ہے لہذا ہم بھی ان کی پسند اور سہولت ملحوظ رکھتے ہوئے اس محدود دائرے کے اندر رہ کر بات کریں گے اور پوری دیانت داری کے ساتھ ان کے دعووں کو چھپرچان پھٹک کر دیکھیں گے اور دلیل و برہان کی رہتے نتائج تک پہنچنے کی کوشش کریں گے۔ فلاطون نے کہا تھا کہ دلیل جہدِ صریح ملے گی بس ادھر ہی چلا جاؤں گا۔ سو اس چھان بھونک کے نتیجہ میں اگر ہماری کوئی غلطی ہم پر آشکار ہو تو اسے ماننے میں ہمیں کوئی تامل نہیں ہوگا لیکن اگر ان کا پیرا رہی بھلا ٹھہرے تو اپنے دعووں پر نظر ثانی کرنا ہوا ہے۔

ب Natura Naturans اور

کی اصطلاحوں کے بارے میں فریقین کے Natura Naturata

موقف کو دیکھئے۔ بناب محمد رشادہ دعویٰ ہے کہ :

یہ اصطلاحات کیتھولک فلسفہ سے تعلق رکھتی ہیں۔

Natura Naturans

سے مراد ہے یسوع مسیح کی الوہی نیچر و فطرت

سے مراد ان کی بشری نیچر ہے جو فطرت مخلوقہ ہے

Natura Naturata اور

یعنی یسوع مسیح۔ ارشاد صاحب

Logos

۲۔ ہر دو اصطلاحات کا معروض بھی ایک ہی ہے یعنی لوگوں

کا دعویٰ ہے کہ اس کے سوا مذکورہ اصطلاحات کا اور کوئی مفہوم نہیں۔

اس کے برعکس ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ اصطلاحات کا نہ تو کوئی لازمی تعلق کیتھولک فلسفہ سے ہے اور نہ ہی یسوع مسیح

کی الوہی اور بشری نیچر سے۔ بغوی معنی کے اعتبار سے بھی دیکھا جائے تو ان کا صاف اور سیدھا مطلب ہے فطرت خالقہ

اور فطرت مخلوقہ (Creative Nature اور فطرت مخلوقہ Created Nature) گویا اس اعتبار

سے بھی یہ اصطلاحات بجاٹ نو اس بات پر دلالت نہیں کرتیں کہ ان کا کوئی لازمی تعلق کیتھولک فلسفہ یا یسوع مسیح کی الوہی اور

بشری نیچر سے ہے۔ ہاں مغربی فلسفہ میں فطرت خالقہ (Creative Nature) کی اصطلاح کا اطلاق خلیہ اور

فطرت مخلوقہ (Created Nature) کی اصطلاح کا اطلاق کائنات (یا عالم فطرت) پر ضرور ہوتا ہے۔

لہذا ہمارا کہنا یہ تھا کہ مغربی فلسفہ میں یہ اصطلاحات اخلا اور فطرت کے مترادفات کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہیں اور ان

سے اشارہ ظہور کے ان فاعلی اور انفعالی اصولوں کی طرف بھی ہوتا ہے جو (Becoming) کے عمل کا

ذریعہ بنتے ہیں اور جن کے لئے روایتی تمذیبوں میں پریشی پیدا کرتی، مین یا لنگ اور صورت و مادہ وغیرہ کی اصطلاحیں

مستعمل ہیں۔ لیکن ارشاد صاحب اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ان کا قطعی اور حتمی دعویٰ ہے کہ مذکورہ اصطلاحات سے

یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر کے سوا اور کچھ مراد نہیں۔ مگر وہ اپنے دعوے کو نہ تو کسی دلیل پر قائم کرتے

ہیں اور نہ ہی اس کا کوئی اور ثبوت قیما کرتے ہیں۔ اس کے برعکس ہم اپنے دعوے کے ثبوت میں ایک حوالہ جدید فلسفہ

سے اسپینوزا کا پیش کرتے ہیں جو مذکورہ اصطلاحات کو یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر کے مفہوم میں نہیں بلکہ خدا اور

عالم فطرت کے مترادفات کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اب چونکہ اسپینوزا کا تعلق نہ تو کیتھولک فلسفہ سے ہے اور نہ ہی وہ مذکورہ

اصطلاحات کو ارشاد صاحب کے بیان کردہ مفہوم میں استعمال کرتا ہے اس لئے اس حوالے سے جیسا کہ ظاہر ہے ہمارے

موقف کی تصدیق اور ارشاد صاحب کے دعویٰ کی تردید بخوبی ہو جاتی ہے۔ لیکن ارشاد صاحب اسے تسلیم کرنے کی بجائے

نفاذ بحث پیدا کر کے بات کو الجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اسپینوزا ان اصطلاحوں کو یسوع مسیح کی

لوہی اور بشری نیچر کے مفہوم میں استعمال نہیں کرتا تو اس کا سبب یہ ہے کہ وہ عیسائی نہیں یہودی ہے۔ یہ ذرا غور کیجئے

تو ان کا یہ کہنا بالکل یہ کہنے کے مترادف ہے کہ اسپینوزا ان کے دعوے کی تائید نہیں کرتا تو اس کا سبب یہ ہے کہ

وہ ہمارے دعوے کی تصدیق کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بالکل بالکل یعنی تاویل ہے جو مسر امران کے خلاف جاتی ہے

مُرادِ شاہ صاحب نہیں سمجھتے کہ جس بات کا سبب وہ پیش کر رہے ہیں اور جو سبب وہ پیش کر رہے ہیں دونوں میں سے کوئی بھی چیز نہ تو ان کے دعوے کے اثبات کے لئے ضروری ہے اور نہ ہمارے دعوے کی تردید کے لئے درکار اس لئے کہ اسپینوزا جس مفہوم میں مذکورہ اصطلاحوں کو استعمال کرتا ہے جب اسی سے ارشادِ صاحب کے دعوے کی تردید اور ہمارے موقف کی تصدیق باسانی اور بخوبی ہو جاتی ہے تو پھر جس مفہوم میں وہ انہیں استعمال ہی نہیں کرتا اس کا سبب پیش کرنا ایک کارِ عبث کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔ اور پھر لطف کی بات یہ ہے کہ اسپینوزا کی یہودیت بھی جسکی اڑے کر وہ غلط بحث پیدا کر سکے کوشش کرتے ہیں بجائے خود بڑی مشکوک اور غیر یقینی سی چیز ہے اس لئے کہ یہودیوں نے تو اسپینوزا کو اپنے دین سے خارج ہی قرار دے دیا تھا مگر ارشادِ صاحب ہیں کہ دوبارہ اسے یہودیت کی سند عطا کر رہے ہیں۔ خیر ہمیں اس پر تو کوئی اعتراض نہیں، مگر وہ یہ بات غلباً بھول گئے کہ انہوں نے خود ہی تو مذکورہ اصطلاحوں کا مودعہ لوگوں (Logos) کو قرار دیا ہے اور خود ہی یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں لوگ (Logos) کے مفہوم میں مذکورہ اصطلاحوں کا استعمال گویا اسپینوزا کی یہودیت کے لئے شجرِ منوعہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ حالانکہ کون نہیں جانتا کہ لوگوں کا تصور عیسائیت میں فلو یہودی کے واسطے سے آیا ہے۔ لہذا اسپینوزا کا یہودی ہونا تو مذکورہ اصطلاحوں کو اس مفہوم میں استعمال کرنے سے کسی صورت مانع نہیں ہو سکتا تھا۔ اب اگر اس کے باوجود وہ ان اصطلاحوں کو لوگوں یعنی یسوع مسیح کے نیچر کے مفہوم میں استعمال کرنے کی بجائے اس سے الگ، ایک مختلف مفہوم میں استعمال کرتا ہے تو اس کا سبب یہ نہیں کہ وہ یہودی تھا۔ بلکہ اس کا سبب وہی ہے جسے خود ارشادِ صاحب بھی اچھی طرح جانتے ہیں مگر مانتے اس لئے نہیں کہ اس کا ماننا آپ اپنے ہی دعوے کی تردید کرنے کے مترادف ہے۔

اور اسپینوزا جو اقتباس ہم نے اس کی کتاب سے حوالے سے طور پر پیش کیا تھا، ارشادِ صاحب اسے اسے مسترد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ————— ”جمالِ پانڈیتی صاحب کو شاید معلوم نہیں کہ اسپینوزا عیسائی نہیں، یہودی تھا، اس لئے وہ ان اصطلاحات کو ————— اچھا لگے ہیں یہ بات معلوم نہیں تھی تو ہم ارشادِ صاحب کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ انہوں نے بتا دی۔ لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی والوں کو بھی یہ بات نہیں معلوم ہوا اسپینوزا کے ان مذکورہ اصطلاحات کا بیاں فطرتِ خالق کی فاعلی حیثیت (Natura Naturans)

(اور فطرتِ مخلوق کی انفعالی حیثیت) (Natura Naturata) کے طور پر کرتے ہوئے دونوں حیثیتوں کے درمیان فرقِ دامتیا کا ذکر کرتے ہیں اور نہیں جانتے کہ یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر کے سوا مذکورہ اصطلاحات کے کسی اور مفہوم میں استعمال کو اسپینوزا کی یہودیت نے غیر معتبر اور ناقابلِ قبول بنا دیا ہے۔ اب چونکہ ارشادِ صاحب کلامِ عہدِ نئے کے وہ ہیں وہ کچھ بتا سکتے ہیں جو انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی بھی نہیں بتا سکتی۔ لہذا ہم قاموسِ فلسفہ کا متعلقہ اقتباس ان کی خدمت میں پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

در توقع رھتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ ساتھ ان کی بے خبری پر بھی توجہ دیں گے اقتباس ملاحظہ ہوں:

Spinoza did distinguish between nature as active (*natura naturans*, and nature as passive product (*natura naturata*), and insofar as he identified God with nature as creative and self-sustaining rather than with nature as passive, he could speak of God as the immanent cause of the world. ۳

اور اس کے ساتھ ہی
Great Books of the Western World
مرتبی کی "بے خبری" کا بھی ایک نمونہ ہم ارشاد صاحب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں جن کا کتب خانہ اسپینوزا پر
ایک حیثیت کو فرد یعنی *Natura Naturans* اور دوسری حیثیت کو *Natura Naturata* کتاب ہے۔ ملاحظہ ہو متعلقہ اقتباس،

"But while the one and only substance which exists is at once nature and God, Spinoza identifies God only with the nature he calls "*natura naturans*" God is not reduced to the nature that falls within man's limited experience or understanding the nature he calls "*natura naturata*." ۴

اسی طرح ایک اور صاحب ہیں جناب Stuart Hampshire جنہوں نے ایک پوری کتاب اسپینوزا پر لکھ ماری ہے اور باوجود اس کے کہ وہ یونیورسٹی کا لیجن لندن میں فلسفہ پڑھاتے رہے اور نیلوائف نیوکالنج اکسفورڈ بھی رہے، انہیں اتنا بھی نہ پتہ چل سکا کہ مذکورہ اصطلاحات کے جو معنی اسپینوزا کے ہیں وہ بتا رہے ہیں ان کی بنا پر تو ان کی پوری کتاب ہی دو کوٹری کی ہو کر رہ جائے گی۔ ذرا ان کی "بے خبری" کا اندازہ اس اقتباس سے کیجئے،

The created Universe (*Natura Naturata*) is the necessary expression of God's essential nature; it is meaningless to conceive God or Nature's creative power (*Natura Naturans*) as allowing the possibility of creating worlds other than the actual world; for this would be to imply that God as creative (*Natura Naturans*) is not co-extensive and identical with what is created (*Natura Naturata*). ۵

اور یہی صاحب اپنی کتاب میں دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ :

We think of Nature, in Spinoza's phrase, as *Natura Naturans*, Nature actively creating herself and deploying her essential powers in her infinite attributes and in the various modes of these attributes.

بس — زیادہ مثالوں کی تو نہ بیان گئی ہائشہا اور نہ ضرورت۔ اس لئے ہم انہی چند حوالوں پر اکتفا کرتے ہوئے ارشاد صاحب سے بس انہی بات پر چسپیں گے کہ مذکورہ اصطلاحوں سے مراد اگر لیونج مسیح کی الوہی اور بشری نہج کے سوا اور کچھ نہیں تو کیا سبب ہے کہ مندرجہ بالا تمام حوالے اس بات کی تردید کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی ہماری اس بات کی تصدیق بھی کرتے ہیں کہ فطرت خالقہ

Natura Naturans اور فطرت مخلوقہ

Natura Naturata کی ہر دو اصطلاحات خدا اور عالم فطرت (یا کائنات) کے مترادف

کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہیں اور ان سے اشارہ ظہور کے فاعلی اور انفعالی اصولوں کی طرف بھی ہوتا ہے۔ اب اگر ان سب لوگوں کے جواب میں بھی ارشاد صاحب یہی فرمائیں کہ ”انہیں شاید نہیں معلوم کہ اسپینوزا عیسائی نہیں یہودی تھا اور اسی لئے وہ مذکورہ اصطلاحوں کو“ تو پھر خدا را کوئی نہیں بتائے کہ فلسفہ کے استادوں کی اس غضب کی علییت کا نتیجہ پاکستان میں فلسفہ کے زوال کی صورت میں نہیں نکلے گا تو اور کیا ہوگا اور اس پر صرف ماتم نہیں بچائی جائے گی تو کیا شادی نے بجائے جائیں گے۔

اچھا — نیچرے متعلق ایک عنوان کا حوالہ ہم نے Great Books کے اثناسیوس سے لے کر ارشاد صاحب کی خدمت میں محض اس لئے پیش کیا تھا کہ اس عنوان میں ایک تو

Natura Naturans

Natura Naturata اور

کی ہر دو اصطلاحات خدا اور کائنات کے مفہوم میں استعمال ہوئی تھیں اور دوسرا اسپینوزا کا حوالہ بھی اسی عنوان کے تحت درج شدہ فہرست میں موجود تھا۔ وہ عنوان یہ تھا :

Nature as the universe on the totality of things, the identification of God and nature; the distinction between *natura naturans* and *natura naturata*.

اب جن مفکرین کے ناموں اور کتابوں کی فہرست اس عنوان کے تحت درج تھی اس میں اسپینوزا کے ہاں زیر بحث اصطلاحات کی نشاندہی کرتے ہوئے ہم نے کہا تھا کہ اس فہرست میں چونکہ اکونیاں اور اٹلان وغیرہ کسی

کھتو لک مفکر کا نام شامل نہیں، لہذا اس سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ان اصطلاحات کا کوئی لازمی تعلق کھتو لک فلسفے میں نہیں۔ اس پر ارشاد صاحب نے ایک عجیب و غریب مطالبہ ہم سے یہ کیا ہے کہ اس فہرست میں شامل دوسرے مفکرین نے بھی اگر مذکورہ اصطلاحات برتنی ہیں تو جہاں پانی پتی صاحب نکل کر دکھائیں، غیر اگر دوسرے مفکرین کے حوالوں کے بغیر ارشاد صاحب کی تشفی نہیں ہو سکتی تو وہ بھی ہم آگے چل کر ضرور پیش کریں گے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس میں اس فہرست کی کیا تخصیص ہے، وہ حوالے تو کہیں سے بھی پیش کئے جاسکتے ہیں۔ مگر ارشاد صاحب کہتے ہیں کہ نہیں، حوالے اسی فہرست سے پیش کئے جائیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ارشاد صاحب کو لوگوں کی عبارتوں سے ایسے نتائج اخذ کرنے میں یدِ طولیٰ حاصل ہے جو ان کی اپنی مراد نہیں ہوتے۔ چنانچہ ہم سے بھی ایک ایسی ہی بات منسوب کرتے ہیں جس کا کوئی دعویٰ ہم نے نہیں کیا۔ مذکورہ فہرست کے بارے میں جو کچھ ہم نے لکھا وہ روایت کے صفحات میں محفوظ ہے۔ بلکہ اب تو خود ارشاد صاحب بھی تسلیم کر چکے ہیں کہ اس فہرست میں

سب نام ایسے ہی مفکرین کے شامل ہیں جن کے نظام فکر پر مادیت، نیچریت یا Pantheism

کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور ہم نے بھی یہی کہا تھا کہ اس فہرست میں اکونیاں اور اگسٹائن وغیرہ کسی ایسے کھتو لک مفکر کا نام موجود نہیں جو مذکورہ اصطلاحوں کا تعلق کھتو لک فلسفے سے ثابت کر سکے گا یا ہم نے اتنی ہی بات کہی تھی کہ ہمیں کہنی چاہیے تھی۔ ہم نے ایسا کوئی دعویٰ نہیں کیا کہ درجن بھر مفکرین میں سے ہر ایک نے مذکورہ اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ یہیں اس کی ضرورت بھی نہیں تھی اس لئے کہ ہمارے دعوے کے ثبوت میں ایک اسپینوزا ہی کی مثال کافی تھی۔ سو وہ ہم نے پیش کر دی۔ اب اگر محمد ارشاد کو ہماری تردید ہی منظور تھی تو اس کا صحیح طریقہ یہ تھا کہ وہ اسپینوزا کو جدید فلسفہ کی بجائے کھتو لک فلسفہ کا نمائندہ ثابت کرتے۔ لیکن چونکہ وہ ایسا نہیں کر سکتے تھے اس لئے اس کی بجائے پہلے تو انہوں نے کہا کہ وہ یہودی ہے۔ لیکن جب اس کی یہودیت سے بھی کام چلتا نظر نہ آیا تو دور انداز کار توجیہات اور بے سرو پا تنقیدات کے بعد بالآخر اعتراف کرنا ہی پڑا کہ Pantheist

ہے۔

اور ہاں ارشاد صاحب نے یہ جو فرمایا کہ اکونیاں اور اگسٹائن جیسے کھتو لک مفکرین کا نام مادیت پرستوں اور نیچریوں کی فہرست میں نہیں ہو سکتا تھا تو کیا اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اگر اکونیاں اور اگسٹائن وغیرہ کھتو لک مفکرین پر مشتمل کوئی ایسی فہرست ہوتی جس پر مادیت پرستوں اور نیچریوں کی چھاپ نہ ہوتی تو وہ اس سے مذکورہ اصطلاحوں کے کھتو لک فلسفہ کی اصطلاحات ہونے کا ثبوت فراہم کر سکتے تھے۔ اگر ایسا ہے تو ہم ان کی آسانی اور سہولت کی خاطر ایسی فہرست کی نشاندہی بھی کر سکتے ہیں ملاحظہ ہو

Great Books

کے ای اشارے میں صفحہ نمبر ۱۱۳۲ پر درج ذیل عنوان کے تحت مطلوبہ فہرست موجود ہے :

The unity of God and the world: the distinction between *natura naturans* and *natura naturata*.

اس عنوان کے تحت جہاں ڈیکارٹ، اسپینوزا اور کانت وغیرہ کے حوالے درج ہیں، وہیں عہد نامہ قدیم و جدید کی سمیت سنیٹ اگسٹائن اور سنیٹ اگونیاس جیسے کھوٹے مفکرین کے حوالے بھی موجود ہیں۔ اب ہم ارشاد صاحب سے یہ تو نہیں پوچھیں گے کہ اگر پہلی فرصت میں اسپینوزا جیسے Pantheist کے ساتھ کورٹیشس اور اپتھورس جیسے مادیت پرستوں اور ڈوارون اور ڈیکارٹ جیسے پھر یوں کو ان بات نے کہا کیا تھا کہ ان کے خیال میں پھر خود ہی "ہم کوزہ دہم کوزہ گروہم گل کوزہ" تھی تو اس فرصت میں عہد نامہ قدیم و جدید، سنیٹ اگسٹائن، سنیٹ اگونیاس، ڈوانٹے اور ملٹن جیسے لوگوں کے ساتھ اسپینوزا جیسے Pantheist اور ڈیکارٹ جیسے پھر یوں کسی اعتبار سے کہا ہوئے ہیں ہاں یہ مندرجہ بالا کے کہ وہ اس فرصت میں شامل سنیٹ اگسٹائن یا سنیٹ اگونیاس جیسے کھوٹے مفکرین کے ہاں سے Natura Naturans اور Natura Naturata

کی اصطلاحوں کے اپنے حوالوں کی تائید کریں جن سے مذکورہ اصطلاحوں کے کھوٹے فلسفہ کی اصطلاحات ہونے کا ثبوت ملتا ہو۔ لیکن اگر وہ ایسا نہ کر سکیں جیسا کہ ہمیں معلوم ہے کہ وہ نہ کر سکیں گے، تو کم از کم اتنا ضرور بتادیں کہ ایک دعوئے بے دلیل کی توجیہ کے لئے اسپینوزا کی یہودیت جیسی دور از کار تاویلات سے کب تک کام چلائیں گے۔

بہر حال مذکورہ اصطلاحوں کے معنی و مفہوم کے سلسلہ میں ہمارا موقف کیا ہے اس کی طرف چند اشارے ہم پسلمی کر چکے ہیں اور ان کی تصدیقی بھی اسپینوزا کے سلسلہ میں پیش کئے جانے والے حوالوں سے ہو چکے ہیں اب ہم اسی سلسلہ میں گچرا اور حوالے ارشاد صاحب کی خدمت میں پیش کرنا چاہتے ہیں اور جیسا کہ اسپینوزا کے سلسلہ میں پیش کئے جانے والے حوالوں سے یہ بات واضح ہو چکے ہیں، ان حوالوں سے مزید واضح ہو جائے گی کہ زیر بحث اصطلاحات کے معنی و مفہوم کی طرف جہاں اشارے ہم نے کئے ہیں ان کی تصدیقی تو بیشک ان سے ہوتی ہے، مگر ارشاد صاحب "دعویٰ بے اصل ہی قرار پاتا ہے۔ اب سب سے پہلے انسائیکلو پیڈیا ریمیمن اینڈ ایٹلس کی عبارت دیکھئے :

"Pantheism at the other extreme, by identifying God as 'Natura Naturans' with the world as 'Natura Naturata', also made all reality 'an impersonal', non-moral system of necessity."

اسی اقتباس سے Pantheism میں خدا کا بحیثیت فطرت خالقہ Natura

Naturans اور کائنات کا بحیثیت فطرت مخلوقہ Natura Naturata ایک دوسرے کا
 ہیں ہونا تو معلوم ہوا مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ یسوع مسیح کی پھر سے مذکورہ اصطلاحات کا کیا تعلق ہے تو اس
 تعلق کا سراغ لگانے کے لئے آئیے شوپن ہاؤس سے رجوع کریں شوپن ہاؤس کا کہنا ہے کہ :

"Such an absolute system of physics as described above, which would leave
 no room for any metaphysics, would make natura naturata (created nature)
 into natura naturans (creative nature). It would be physics seated on the
 throne of metaphysics."

اب شوپن ہاؤس کا یہودی سہی۔ مگر فلو یہودی کی روایت کے حوالے سے مذکورہ اصطلاحات کو ارشاد صاحب
 کے بیان کردہ مضموم میں استعمال کرنے کا حق اسپینوزا سے کہیں زیادہ رکھنے کے باوجود وہ بھی مذکورہ اصطلاحات
 پر یسوع مسیح کی الوہی یا بشری نچر کا سایہ تک نہیں پڑنے دیتا۔ اچھا تو آئیے
 R.G. Collingwood صاحب کو دیکھیں کہ وہ اس باب میں کیا فرماتے ہیں ان کی کتاب
 Idea of Nature کے صفحہ نمبر
 ۲۵ پر یہ عبارت ملتی ہے :

A world is thus a thing that makes itself wherever a vortex arises in the
 Boundless; hence a world is also a world-maker or a god. The *natura
 naturata* of this world (to anticipate a very much later distinction) is finite
 in extent and in the duration of its life; but its *natura naturans* is the
 creative nature of the Boundless and of its rotary movement, and hence
 eternal and infinite.

اب باوجود اس کے کہ کوئی گونگ و وڈ صاحب یہودی بھی نہیں ان کی مندرجہ بالا عبارت بھی ارشاد صاحب کے
 موقف کے بالکل خلاف جاتی ہے اور گو کہ ان کی کتاب میں مذکورہ اصطلاحات کا استعمال آگے چل کر بھی ہوا
 ہے مگر وہاں بھی ارشاد صاحب کی تسکین کا کوئی پہلو ان کی عبارت سے نہیں نکلتا ملاحظہ ہو
 Idea of Nature (صفحہ نمبر ۹) سے ایک اور اقتباس :

"The naturalistic philosophy of the Renaissance regarded nature as something divine and self-creative; the active and passive sides of this one self-creative being they distinguished by distinguishing *natura naturata*, or the complex of natural changes and processes, from *natura naturans*, or the immanent force which animates and directs them."

اور حسین نصر صاحب اس باب میں کیا فرماتے ہیں یہ بھی دیکھ لیجئے :

The concern of the Ikhwan in describing nature is more with what the Latins, with a somewhat different connotation, called *natura naturans* and not so much with *natura naturata*, which forms the subject matter of the modern natural sciences. ۱۵

بچے حسین نصر کا حوالہ بھی ارشاد صاحب کے حق میں نہیں، ان کے خلاف ہی گیا۔ اب ہمیں اندیشہ ہے کہ زیادہ حوالے کیسے ارشاد صاحب کی طبیعت پر گراں نہ گذریں کہ وہ حوالوں سے ذرا دور ہی رہنا پسند کرتے ہیں۔ اور اگر کبھی ان سے بالآخر پتہ چلے جائے تو حوالہ پیش کرنے والے یا خود صاحب حوالہ میں کوئی نہ کوئی عیب نکال کر مثلاً لے یہودی یا اعرابی قرار دے کر، ان سے پچھا پھڑانے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن یہ حوالے تو خود دانی کی فرمائش پر پیش کئے جا رہے ہیں۔ وہ چاہتے تھے کہ اسپینوزا کے علاوہ دوسرے مفکرین کے حوالے بھی پیش کئے جائیں۔ اور ہم نے وعدہ کیا تھا کہ پیش کریں گے۔ لہذا ضروری ہے کہ انسائیکلو پیڈیا آف ریجن لینڈ ایچ کسی کا ایک اور حوالہ جو مذکورہ اصطلاحات کے سلسلہ میں خاصا معنی خیز ہے، وہ بھی ارشاد صاحب کی خدمت میں پیش کر دیا جائے۔ ملاحظہ ہو

(If 'nature' therefore, is to be defined in the strict and limited sense in which the word is often employed — *natura naturata* contrasted with *natura naturans*, to adopt the terms which James Ward has made familiar—it is probably true that the conception involved has never presented itself to the Indian mind, or, if suggested has failed to win acceptance within more than a very limited and entirely unrepresentative circle). ۱۵

اور اب حمزہ وارڈ کا نام آیا ہے تو ضروری ہے کہ اس سلسلہ میں اس کی گواہی کو بھی چھپا کر نہ رکھا جائے۔ ملاحظہ ہو اس کی کتاب سے بھی ایک اقتباس :

"So far as nature is routine, natura naturata as Spinoza called it—so far, I mean, as it is like wheel-work or mechanism—so far some scheme of pure mechanics is spontaneous and living, natura naturans, so far that scheme, though still as true as ever, ceases to apply at all: its conclusions hold, but its premises no longer fit the facts." ۱۲

بیچھے اسپینوزا سے جینز وارڈ تک اتنا فاصلہ طے کرنے کے باوجود ابھی ہمیں اس بات کا تو کوئی سراغ نہ مل سکا کہ مذکورہ اصطلاحات کا لیویج مسیح کی نیچر سے کیا تعلق ہے۔ مگر جینز وارڈ کے ہاں اسپینوزا کے ذکر سے لگتا ایسا ہے جیسے بات گھوم پھر کر واپس اسپینوزا ہی پر آجائے گی۔ اس لئے واپس اسپینوزا کی طرف جانے کی بجائے کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ ارشاد صاحب اب ایک حوالہ شیخ عیسیٰ نور الدین کا بھی برداشت کر لیں جو اپنی کتاب Dimensions of Islam میں کہتے ہیں کہ :

This distinction between *Jawhar al-haba* and *Tabi at al-kull* is not without analogy with the distinction which Hindu doctrine establishes between *Prakriti* (which is none other than *Natura naturans*) and *Vikriti* (*Natura naturata*), this latter term signifying Substance in so far as it is differentiated or 'actualized' in its productions. ۱۳

ہی۔ اب ہم زیادہ حوالوں کا بوجھ ارشاد صاحب پر لا دینا نہیں چاہتے۔ اس لئے فی الوقت انہی چند مثالوں پر اکتفا کرتے ہوئے اپنی ایک غلطی کا اعتراف ضروری سمجھتے ہیں اور وہ یہ کہ اپنے سابقہ مضمون میں ہم نے تھامس اکویناس کی کتاب *Summa Theologica* کے حوالے سے مذکورہ اصطلاحات کو نشانہ ہی کی تھی وہ درست نہیں۔ اس لئے کہ یہ اصطلاحات اس کتاب میں موجود نہیں۔ یہ فروگزاشت سمویطیو کا نتیجہ تھی اور اس کی نشانہ ہی کے لئے میں ارشاد صاحب کا ممنون ہوں۔ مگر حال اسی فروگزاشت کا سبب بھی انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی کی ایک عبارت تھی۔ اصل عبارت (مع حوالہ) انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی میں اس طور پر موجود ہے :

In Thomas Aquinas, too, God can be called *natura naturans* and the contrast made with *natura naturata*, the creating contrasted with the created nature (Summa Theologica Ila-IIae, 85, 6).

اب ہماری فروگزاشت کے باوجود یہاں بھی اصل بات دیکھنے کی یہ ہے کہ
Summa Theologica میں نہ سہی، انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی کی مندرجہ بالا عبارت ہی میں سہی،
Natura Naturans

اور Natura Naturata کی دونوں اصطلاحات بہر حال استعمال ہوئی ہیں اور جس طور پر استعمال ہوئی ہیں۔ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ اول الذکر اصطلاح خدا کے مترادف اور مؤخر الذکر کائنات کے مترادف ہے۔ گویا ہماری غلطی کے باوجود اسی کے انفرادی نتیجہ بھی ارشاد صاحب کے حق میں نہیں، ان کے خلاف ہی نکلتا ہے اور ثابت اس سے بھی یہی ہوتا ہے۔

نخل زراستی خویش می توان کردن

ستم بجان کج اندیش می توان کردن

اب ارشاد صاحب سے گزارش ہے کہ وہ ان حوالوں کو بغور دیکھ لیں اور یہ بھی دیکھ لیں کہ سب حوالے اپنی جگہ پیڑ کی طرح اٹل ہیں۔ وہ چاہیں بھی تو انہیں اپنی جگہ سے نہیں ہلا سکتے۔ پھر یہ حوالے جن لوگوں کے ہیں ان میں یہودی، عیسائی، مسلمان، اہل روایت، اہل جدیدیت، غرض ہر مذہب و ملت اور ہر مکتبہ فکر کے لوگ شامل ہیں۔ اور کھجاندان میں کوئی بھی ایسا نہیں جو مذکورہ اصطلاحات کو اس مفہوم میں استعمال کرتا ہو جسے ارشاد صاحب ان اصطلاحات کا درست مفہوم بتاتے ہیں۔ گویا ارشاد صاحب کہہ سکتے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی مذکورہ اصطلاحات

سب (مسکری کی طرح) اٹکل سے مطلب اخذ کرتے ہیں۔ خیر درست مفہوم کو ہم ارشاد صاحب ہی کے پاس چھوڑ کر مندرجہ بالا حوالوں کے حوالے سے غور کریں تو مذکورہ اصطلاحات کے معنی و مفہوم کی مندرجہ ذیل صورتیں سامنے آتی ہیں:

۱۔ خدا کو Natura Naturans اور کائنات یا جمیع اشیائے مخلوق کو Natura

Naturata کے مترادف سمجھنا۔

۲۔ نیچر کی فاعلی اور الفاعلی صفات پر Natura Naturans اور Natura Naturata کا اطلاق کرنا۔

۳۔ نیچر ہی کو ایک اعتبار سے Natura Naturans یعنی خدا اور ایک اعتبار سے

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فطرت خالقہ (Natura Naturans) اور فطرت مخلوقہ

(Natura Naturata) کی اصطلاحوں کا اطلاق کبھی خدا اور فطرت (یا کائنات) پر ہوتا ہے اور

کبھی نچر ہی کے دو مختلف پہلوؤں پر اور ہاں ارشاد صاحب کی آسانی اور سہولت کی خاطر کہا جاسکتا ہے کہ کبھی

یسوع مسیح کی الوہی بشری نچر پر بھی، اور اسی اعتبار سے ان کے معنی و مفہوم کی صورتیں متعین ہوتی ہیں مگر ارشاد

صاحب کہتے ہیں کہ نہیں۔ یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نچر کے سوا ان کا اور کوئی مفہوم نہیں ہو سکتا۔ اور جو کوئی

انہیں اس مفہوم کے سوا کسی اور مفہوم میں استعمال کرتا ہے وہ ان کے نزدیک یا تو سودی ہے یا زاجابل۔ گویا

جوابات ان کے احاطہ علمی سے باہر ہے وہ ان کے نزدیک تکبیر غلط ہے اور اس کا جاننے اور ماننے والا غلطی یا غاصی

ہے۔ سو عسکری صاحب پر ان کا اعتراض بھی ان کے اسی زعم باطل کی پیداوار ہے۔ وہ نہ تو یہ بات سمجھتے ہیں نہ سمجھنے کی

کوشش کرتے ہیں کہ عسکری صاحب کی کتاب میں جہاں یہ اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں وہاں اس مفہوم سے کوئی

بحث نہیں جسے وہ ان اصطلاحات کا درست مفہوم قرار دیتے ہیں وہاں گفتگو یسوع مسیح کی نچر پر نہیں، اس

تبدیلی پر جو رہی ہے جو انشاء ثانیہ کے دور میں لفظ "فطرت" کے مفہوم میں واقع ہوئی۔ اور عسکری صاحب بھی کم و بیش

وہی بات کہہ رہے ہیں جس کی پر تھائیں شوپن ہار کے شعور پر پہلے ہی سے پڑ رہی تھی۔ وہ بھی عسکری ہی کی طرح

ما بعد الطبیعات کی جگہ طبیعیات کو یا غیر مادی شے کی جگہ مادی شے کو دے کر Natura Naturata کو

Natura Naturans کے تحت پر بٹھانے کی بات کرتا ہے۔ لیکن شوپن ہار کے اندیشے عسکری صاحب

نکلتے آتے واقعات کی صورت اختیار کر چکے تھے۔ لہذا وہ یہی بات بانڈاؤد گر کہتے ہیں تو ارشاد صاحب بات کو سمجھے بغیر

اعراض جڑ دیتے ہیں کہ وہ ان اصطلاحات کے درست مفہوم سے اسی طرح ناواقف تھے جیسے وہ شخص جو خوبانیوں اور

سُخا لوؤں میں کوئی تینر نہیں کر سکتا۔ خیر خوبانیوں اور سُخا لوؤں کی حقیقت تو اب انہیں ہمارے پیش کردہ حوالوں سے

بخوبی معلوم ہو ہی گئی ہوگی۔ اور یہ بھی پتہ چل گیا ہوگا کہ مذکورہ اصطلاحات کے درست مفہوم سے درحقیقت کون واقف

ہے اور کون واقف نہیں۔ لہذا ہم ان باتوں کی تفصیل میں جانا تو ضروری نہیں سمجھتے۔ البتہ عسکری صاحب پر گرفت کے سلسلہ

میں انہیں جو خوش فہمی ہے اس کے بارے میں اپنی بات ضرور عرض کریں گے کہ مد

غنا شکر کسی نہ شود دام باز چیں !

کایں ہا ہمیشہ باد بدست است دام نہ

اچھا آئیے اب ذرا ارشاد صاحب کے بیان کردہ اس مفہوم کو بھی دیکھ لیں جس سے انکار نہ کرنے کے باوجود ہم اس پر براہ راست بات کرنے سے ابھی تک گریز کر رہے تھے۔ اس مفہوم کے سلسلہ میں ارشاد صاحب فرماتے ہیں کہ۔ بات Natura Naturans اور Natura Naturata

تھی۔ میں نے کسی قسم کی تفصیلات میں پڑے بغیر دو ٹوک الفاظ میں کہہ دیا تھا کہ پہلی اصطلاح سے مراد یسوع مسیح کی ڈوائین نیچر ہے اور دوسری سے مراد ان کی ہیومن نیچر ہے۔ جمال پانی پتی صاحب..... پر پچ ماویوں اور نعیموں سے گزرنے کے باوجود میری اس بات کی تردید نہ کر سکے کہ پہلی کا مدلول یسوع مسیح کی ڈوائین نیچر اور دوسری کا مدلول ہیومن نیچر ہے۔ بالآخر فی الحال تردید و تائید کی بات سے قطع نظر، ہم کہتے ہیں کہ ارشاد صاحب کا یہ بیان درست نہیں کہ انہوں نے مذکورہ اصطلاحات کا مطلب کسی قسم کی تفصیلات میں پڑے بغیر دو ٹوک الفاظ میں بیان کر دیا تھا۔ وہ اگر بھول رہے ہیں تو ہم نہیں یاد دلانا ضروری سمجھتے ہیں کہ بات عسکری صاحب کے ہاں مذکورہ اصطلاحات کے استعمال سے پہلی تھی اور انہوں نے عسکری صاحب پر ان اصطلاحات کے درست مفہوم سے ناواقف ہونے کا اعتراض کرتے ہوئے انہیں کھٹوک فلسفہ کی اصطلاحیں قرار دیا تھا۔ اور اس کے ساتھ ہی ہر دو اصطلاحات کا "درست مفہوم بھی کھٹوک عقائد کی رو سے پوری تفصیل کے ساتھ ان الفاظ میں بیان کیا تھا کہ:

"یہ اصطلاحیں کھٹوک فلسفے کی ہیں۔ کھٹوک عقائد کی رو سے یسوع مسیح میں دو نیچر پائی جاتی ہیں الوہی و الہی بشری (Divine اور بشری Human)۔ باپ اور بیٹے میں فرق نیچر اور ذات (Essence) کا نہیں، اقانیم کا ہے۔ باپ کو بیٹے کا خالق کہنا کفر ہے۔ باپ کی طرح بیٹا بھی ازلی ہے اور جس طرح باپ خالق ہے اس طرح بیٹا بھی۔ Natura Naturans سے مراد ہے یسوع مسیح کی الوہی نیچر جو فطرت خالقہ (Creative Nature) ہے اور

سے مراد ہے یسوع مسیح کی بشری نیچر جو فطرت مخلوقہ (Created Nature) ہے۔ محمد حسن عسکری نے درست معلومات نہ ہونے کے سبب اٹکل سے کام لیا ہے۔" مذکورہ اصطلاحات کے مفہوم کی اس تشریح و تفسیر کے بعد تپہ نہیں اور کون سی تفصیلات ایسی باقی رہ گئی تھیں جن کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ارشاد صاحب کہتے ہیں کہ میں نے کسی قسم کی تفصیلات میں پڑے بغیر دو ٹوک الفاظ میں ان اصطلاحات کا مفہوم بیان کر دیا تھا۔ اگر وہ تفصیلات بھی اس تشریح و تفسیر کے ساتھ شامل ہوتیں تو خدا ہی بتائے کہ اس مفہوم کی اور کیا گت بنتی۔ بہر حال جتنی اور جتنی تفصیلات انہوں نے بیان کیں بات کو الجھانے کے لئے وہی کیا کم تھیں کہ وہ ان میں مزید تفصیلات کا اضافہ بھی کرتے۔

اب چونکہ لغوی معنی کے اعتبار سے ہر دو اصطلاحات کا مطلب فطرت خالقہ (Creative Nature) ہے

اور فطرت مخلوقہ (Created Nature) کے سوا اور کچھ نہیں۔ اور یہ معنی ہمارے نزدیک کسی بھی طرح
 یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر پر دلالت نہیں کرتے۔ اسلئے ہمارا کہنا ایک تو یہ تھا کہ مذکورہ اصطلاحات کا
 یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر سے کوئی لازمی تعلق نہیں۔ دوسرے یہ کہ اگر اس بات کو مان لیا جائے کہ باپ
 اور بیٹے میں فرق نیچر اور ذات کا نہیں، اور بیٹا بھی باپ ہی کی طرح خالق اور ازلی ہے تو پھر یسوع مسیح کی فطرت
 میں فطرت خالقہ اور فطرت مخلوقہ کا امتیاز کیا معنی رکھتا ہے؟ چند ایسے ہی سوالات تھے جو ہم نے ارشاد صاحب کے
 بیان کردہ مفہوم کے سلسلہ میں اٹھائے تھے۔ چونکہ ان سوالات کا کوئی جواب ان سے بن نہ پڑا، اس لئے وہ یہ
 غذر پیش کرتے ہیں کہ ————— ”میں نے مذکورہ اصطلاحات کے حوالے سے کھولک عقائد میں وہ من بیان کئے
 تھے۔ لیکن ان عقائد کو میں خرافات سمجھتا ہوں۔ آری یہ عقائد بحیثیت عقائد کے درست ہیں۔ اس کے دفاع کی کوئی
 ذمہ داری مجھ پر عائد نہیں ہوتی“ خیر اپنی بیانی کردہ کسی بھی بات کو خرافات کہنے یا سمجھنے کا حق تو کوئی بھی ان سے نہیں
 جھین سکتا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ جس بات کو وہ خرافات سمجھتے ہیں اور جس کے دفاع کی ذمہ داری بھی وہ قبول نہیں
 کرتے، آخر اسے بیان کرنے کی رحمت ہی کیوں فرماتے ہیں۔ یہ عجیب بات ہے کہ پہلے ایک مفہوم کو وہ ان اصطلاحات
 کے درست مفہوم کے طور پر بیان کرتے ہیں اور پھر اسی کو خرافات قرار دے کر اس کے دفاع کی ذمہ داری سے
 دستبردار بھی ہو جاتے ہیں۔ بہت خوب! اور اس پر انہیں یہ دعویٰ بھی ہے کہ وہ ایک علمی بحث کر رہے ہیں لیکن ہم
 ان سے پوچھتے ہیں کہ کیا ان عقائد کا مذکورہ اصطلاحوں کے مفہوم سے کوئی تعلق نہیں۔ اگر نہیں تو انہیں بیان کرنا بجائے
 خود ایک فعل مبث کے مرتکب ہونے کے برابر تھا۔ اور اگر تعلق ہے تو وہ تعلق واضح ہونا چاہیئے۔ ان عقائد کو بحیثیت
 عقائد کے درست ثابت کرنے کی ذمہ داری یقیناً ان پر نہیں۔ لیکن ان سے مذکورہ اصطلاحات کے ربط کو واضح
 کرنے کی ذمہ داری بہر حال انہی کی ہے ہمارا سوال ارشاد صاحب سے یہ نہیں تھا کہ یسوع مسیح کی الوہی نیچر اور بشری
 نیچر کے عقائد بجائے خود درست ہیں یا نہیں۔ ہاں ہمارا سوال ان سے یہ ضرور تھا اور ہے کہ فطرت خالقہ

Natura Naturata اور فطرت مخلوقہ Natura Naturans

کے تصور کا اگر کوئی ربط اور تعلق یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر سے ہے تو اس ربط اور تعلق کو واضح ہونا چاہیئے
 یعنی ہمیں معلوم ہونا چاہیئے کہ یسوع مسیح کی الوہی نیچر کو فطرت خالقہ (Natura Naturans)
 کہنا کس اعتبار سے درست ہے اور ان کی بشری نیچر کو فطرت مخلوقہ (Natura Naturata)
 کہنا کیوں صحیح ہے؟ اور ظاہر ہے کہ اس بات کی وضاحت سمبولک عقائد ہی کی رو سے ہوگی نہ کہ اس کے برعکس
 اور اس وضاحت کا اس کے سوا اور کیا طریقہ ہے کہ یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر کے عقیدے کو ان اصطلاحات
 سے ربط دے کر دیکھا جائے۔ اب عقیدہ چونکہ ارشاد صاحب نے بیان کر دیا تھا اس لئے ہم نے کوشش کی

کہ اسے مذکورہ اصطلاحات سے ربط دے کر دیکھیں۔ لیکن ہماری کوشش کے باوجود یہ ربط واضح نہ ہو سکا۔ اور اس سے کوئی اشکال پیدا ہوا تو اس کے دفاع کی ذمہ داری کسی پر ہے۔ ارشاد صاحب کہتے ہیں کہ اسی پر نہیں۔ کیوں نہیں؟ کتھو تک فلسفہ کی اصطلاحات کا مطلب تو بیان وہ کریں اور اس کے نتیجے میں کوئی اشکال پیدا ہو تو اسے دور کرنے کی ذمہ داری ان پر نہیں تو کیا اسے دور کرنے کے لئے آسمان سے حضرت یسوع مسیح خود اتر کر آئیں گے؟ ارشاد صاحب کو چاہیے تھا کہ یا تو وہ ہمارے اعتراضات کا جواب کتھو تک فلسفہ کی رو سے دے کہ اشکال کو دور کر دیتے۔ یا تسلیم کر لیتے کہ ہمارے اعتراضات درست ہیں اور مذکورہ اصطلاحات کا کوئی لازمی تعلق یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر سے نہیں۔ بس یہی دو صورتیں ان کے سامنے تھیں۔ مگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی بجائے میدان ہی چھوڑ کر بھاگ کھڑے ہوتے ہیں اور سیدھے سکوٹس اری جینا کے پاس جا کر دم لیتے ہیں جو نیچر کی تقسیم چار مختلف انواع میں کرتا ہے۔ مگر جس اعتراض سے بھاگ کر سکوٹس کے پاس آئے تھے اس سے تو بیاں بھی مفر نہیں کہ یہاں دینے گینوں پہلے ہی سے موجود ہیں اور سکوٹس پر اعتراض کر رہے ہیں کہ *Natura* کا اطلاق وجود مطلق یا وجود کلی *Universal Being* پر درست نہیں۔ مگر ٹھہریے گینوں اور سکوٹس کے معاملہ کو دیکھتے سے پہلے یہی ٹھہرا رہا ہے کہ وہ سکوٹس کے پاس آ کر کیا کرتے ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں آ کر پہلے تو وہ ایک نظر سکوٹس کی چاروں اقسام پر ڈالتے ہیں اور پھر چاروں میں سے دوسری قسم کو اپنے مفید مطلب سمجھ کر اطلین کا سانس لیتے ہیں۔ چنانچہ مذکورہ اصطلاحات کا مفہوم بھی اب وہ اسی دوسری قسم کے ذریعہ متعین کر رہے ہیں۔ مگر اب ہر دو اصطلاحات کا مطلب وہ الگ الگ بیان نہیں کرتے یعنی یہ نہیں کہتے کہ *Natura Naturans* سے مراد ہے یسوع مسیح کی الوہی نیچر جو فطرت خالق ہے اور

Natura Naturata سے مراد ان کی بشری نیچر ہے جو فطرت مخلوق ہے۔ اس کی بجائے اب وہ ہر دو اصطلاحات کو

جمع کر کے ان کا مفہوم بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کا مطلب ہے *God as prolated cause*

یعنی گو گو سس یعنی یسوع مسیح اب ان کا کہنا ہے کہ *Natura Naturans*

اور *Natura Naturata* ہر دو اصطلاحات کا معنی ایک ہی ہے۔ الگ الگ نہیں اور سکوٹس کے

دوسری قسم اس کی پوری پوری تائید کرتی ہے۔ وہ اب بڑے اعتماد کے ساتھ جم کر بولتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ میں یا تو ان کے بیان کردہ مفہوم کو تسلیم کرنا پڑے گا یا ان اصطلاحات ہی کو خیر باد کہنا ہوگا۔ سکوٹس کے موقف کو من و عن بیان کرنے کے لئے اب انہوں نے بڑے بڑے رسل کی کمک بھی حاصل کر لی ہے جو اسی کی دوسری قسم کی تعبیر

انٹالون کے ایمان *Ideas* یا *Prototypes* سے کرتے ہیں اور خود ارشاد

صاحب انیس ابن عربی کے اعیان ثانیہ کے مترادف ٹھہرتے ہیں۔ یہ دوسری قسم جن اعیان (Ideas)

Prototype

پر مشتمل ہے، رسل صاحب ان کے مجموعہ کو لوگوس (Logos)

اور ارشاد صاحب راہن عربی کی اصطلاح میں (عین الایمان یا عین اولیٰ بتاتے ہیں گویا رسل صاحب سکوتس کے اندر سے افلاطون برآمد کرتے ہیں۔ اور ارشاد صاحب اس کے اندر ابن عربی ڈالتے ہیں اور اس در آمد بہ آمد کے ذریعے وہ بھی مذکورہ اصطلاحات کا مفہوم بے کم و کاست بتانے کی کوشش کرتے ہیں۔ — خیر رسل کا شمار تو ارشاد نے سکوتس کے موقف کو من و عن بیان کرنے والوں میں کیا ہے لہذا ہم اس پر نو کوئی تبصرہ کرنا نہیں چاہتے۔ مگر ابن عربی کے اعیان ثانیہ کو سکوتس کی دوسری قسم کے مفہوم کا حامل قرار دینا ہمارے نزدیک مکمل نظر ہے اس لئے

کہ انیس نہ تو مخلوق (Created)

کہا جاسکتا ہے اور نہ ہی خالق (Creating)

مخلوق اس لئے نہیں کہ یہ معلومات الہیہ ہیں اور علم حق کے ساتھ قائم اور اس کی طرف قدیم اور غیر مخلوق ہیں۔

اور خالق کا اطلاق ان پر اس لئے درست نہیں کہ یہ تو خود ہی حق تعالیٰ سے طلب وجود کرتے ہیں اور جب ان پر اسرار و صفات الہی کی تبدیلی پڑتی ہے تو مخلوقات وجود میں آتی ہیں۔ چنانچہ یہ دونوں باتیں سکوتس کی دوسری قسم (وہ جو تخلیق کی جاتی ہے اور خود بھی تخلیق کرتی ہے) کے بنیادی اقتضا کے خلاف جاتی ہیں۔ اور ثابت کرتی ہیں کہ یہ بات کا الزام وہ گمنوں کو دیتے تھے، ارشاد صاحب خود اسی کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ یعنی سکوتس کے بیان میں وہ معانی داخل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں جو اس کا اپنا منشا نہیں۔

علاوہ ازیں سکوتس کی دوسری قسم جسے وہ (Natura Naturans) اور

کی ہر دو اصطلاحات کا مدلول بتاتے ہیں، اس کی تعبیر رسل کے نزدیک (Natura Naturata)

تو یہ ہے کہ یہ افلاطون کے اعیان ہیں جو مخلوق ہیں، اور ارشاد صاحب انیس ابن عربی کے اعیان ثانیہ کے مترادف بتاتے ہوئے ان کے بارے میں ابن عربی کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ — " اعیان مرتبہ ثبوت میں ازلی اور غیر مخلوق اور مرتبہ وجود میں حادث اور مخلوق ہیں۔ " اور جیسا کہ قرائن سے ظاہر ہے ابن عربی کا یہ قول انہوں نے رسل کے قول کی مطابقت میں اعیان ثانیہ کو "مخلوق" قرار دینے کے لئے پیش کیا ہے۔ لیکن ابن عربی کی مراد کو سمجھنے میں وہ یہاں بھی اسی طرح ناکام رہے ہیں جس طرح ایک دوسرے مقام پر جہاں انہوں نے ابن عربی کے ماں خدا کے تنزیہی تصور کی نفی اور سریانی تصور کے اثبات کو فیصوص الحکم کے حوالوں سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے شاید انیس خیر نہیں کہ اعیان کو مرتبہ ثبوت میں " اعیان ثانیہ " کہا جاتا ہے، مرتبہ وجود میں نہیں اور مرتبہ ثبوت میں " اعیان ثانیہ " ابن عربی کے نزدیک ازلی اور غیر مخلوق ہیں (حادث اور مخلوق نہیں) اس لئے کہ یہ علم الہی کی وہ صورتیں ہیں جن کو وجود خارجی کی بونگ نہیں پہنچی۔ اس سے معلوم ہوا کہ رسل کے نزدیک " اعیان " مخلوق ہیں

اور ابن عربی کے نزدیک اعیان ثابتہ غیر مخلوق۔ ان دونوں میں تطبیق کیسے ممکن ہے یہ تو ارشاد صاحبی جانیں
ہم تو بس اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ رسل اور ابن عربی کی مدد سے سکولٹس کے مفہوم کی ان اور توجہات کے بعد
بھی اگر آپ سکولٹس کی دوسری قسم کو

Natura Naturans

اور

Natura Naturata

کے مفہوم کا حامل نہ مانیں تو قصور ارشاد صاحب کا نہیں آپ کا

ہے، وہ تو یہ کہہ کر بری الذمہ ہو جائیں گے کہ:

دریں غفلت سر اعرافانِ مہم ناز کی دارد

لیکن ان جیسے بقراطوں کے بارے میں یہ جو کہا گیا ہے کہ،

مراد مغز دانش گشتی و چیزے نہ فہمیدن

اسی کا سر فان انہیں پھر بھی نہ ہوگا۔

اور یہ بات تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ سکولٹس کے پاس آنے کے بعد ارشاد صاحب اب مذکورہ اصطلاحات
کے اسی مفہوم کا ذکر نہیں کرتے جس کا تعلق یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر سے ہے۔ اس کی بجائے ہر دو اصطلاحات کا
مفہوم (یا دونوں کے حاصل جمع کا مفہوم) اب وہ لوگوں کو سکولٹس یعنی یسوع مسیح وغیرہ بتاتے ہیں اور اس بات پر اصرار
کرتے ہیں کہ ہر دو اصطلاحات کا معروض اور مدلول بھی ایک ہی ہے یعنی

God as prolated cause

یعنی لوگوں کو سکولٹس یعنی یسوع مسیح۔ پھر لطیف کی بات یہ ہے کہ سکولٹس کی دوسری قسم جو اس مفہوم کی حامل

ہے اس کی تعبیر وہ افلاطون کے اعیان (Ideas) سے بھی کرتے ہیں اور افلاطون کے اعیان کو ابن عربی
کے اعیان ثابتہ کے مترادف بھی بتاتے ہیں۔ حالانکہ افلاطون کے اعیان کو ابن عربی کے اعیان ثابتہ کہنا اور پھر ان کے
مجموعہ کو لوگوں کو سکولٹس (Logos) قرار دے کر اسے ابن عربی کے عین الایمان اور تعین اول کے مترادف

بتانا بجائے خود دونوں ہی سے ناواقفیت کا ثبوت دینے کے مترادف ہے لیکن فی الحال ہم اس بحث میں پڑنے کی بجائے
صرف یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ ارشاد صاحب کی اس تشریح و تعبیر کے نتیجے میں ہم بالآخر دونوں اصطلاحات کے مفہوم کی
جن جن صورتوں سے آشنا ہوتے ہیں، وہ کیا ہیں۔ اگر یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر کے مفہوم کو بھی ان
صورتوں کے ساتھ ہی رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ صورتیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچر ۲۔ افلاطون کے اعیان (Ideas)

۳۔ یعنی لوگوں کو سکولٹس یعنی یسوع مسیح (یعنی چہ؟) God as prolated cause

۴۔ ابن عربی کے اعیان ثابتہ ۵۔ ابن عربی کا عین الایمان ۶۔ تعین اول

Natura Naturata

اور

Natura Naturans

اب

کے مفہوم کی ان صورتوں کو دیکھ کر تو بے اختیار یہی کہنے کو جی چاہتا ہے کہ ع

شدید پریشاں خواب من اذ کثرت تعیر ہا

لیکن ارشاد صاحب کی مراد کو چھو نہ ہم ہر ممکن محنت کے ساتھ پوری دیانت داری کے ساتھ بیان کرنا چاہتے ہیں اسلئے اعتباراً ایک بار پھر عرض کر دیں کہ سکولٹس کی دوسری قسم کے حوالے سے خود ارشاد صاحب ہی کا کہنا یہ ہے کہ ہر دو اصطلاحات کا معروض ایک ہی ہے یعنی یسوع مسیح یعنی یوگوسس جو مجموعہ ہے افلاطون کے اعیان یا ابن عربی کے اعیان ثابۃ کا۔ اور یہی ابن عربی کا عین الایمان اور یہی تعین اقل ہے۔ اور چونکہ ارشاد صاحب نے سکولٹس کے مفہوم کی تعبیرات کے سلسلہ میں ابن عربی اور مسلمان وحدت الوجودی صوفیاء کے اقوال سے بھی کام لیا ہے اسلئے

ساری بات کے خلاصہ کے طور پر اگر ہم یہ کہنا چاہیں تو بے جا نہ ہوگا کہ *Natura Naturans*

اور *Natura Naturata* کی ہر دو اصطلاحات سے مراد تعین اقل ہے۔ اور تعین اقل کا

مرتبہ تمام وحدت الوجودی صوفیاء کے نزدیک ایک ایسا مرتبہ ہے جس میں یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نچر تو رہی درکنار خود جناب یسوع مسیح کے اپنے صدور و ظہور کا بھی اٹھائی کوئی سوال پیدا نہیں ہوا۔ یعنی اسی مرتبہ میں نہ جناب مسیح ہیں نہ ان کی الوہی اور بشری نچر نہ

Natura Naturans

گو یا ارشاد صاحب نے سارا قصہ ہی پاک کہ دیا۔ پھلے *Natura Naturata*

اچھا ہی ہوا۔ ع

قصہ کو تھکے دور نہ دیکھ سب بے بود !

لیکن ارشاد صاحب کا کمال یہ ہے کہ وہ قصہ کو تاہ نہیں ہونے دیتے۔ اور آگے چل کر ایک عجیب و غریب کمال یہ دکھاتے ہیں کہ سکولٹس کی دوسری قسم کو پرسش اور تیسری کو پراکرتی کے مترادف قرار دے ڈالتے ہیں مجھنا اسلئے کہ ایک موقع پر گینوں نے سکولٹس کی پہلی اور چوتھی قسم کو پرسش اور پراکرتی کے مترادف قرار دیا تھا۔ اب چونکہ یہ بات گینوں نے کہی تھی تو ظاہر ہے کہ ارشاد صاحب پر اس کی تردید بھی فرض ہوگئی۔ لہذا وہ سکولٹس کی پہلی اور چوتھی قسم کے بدلے اس کی دوسری اور تیسری قسم پر پرسش اور پراکرتی کا اطلاق کرتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک سکولٹس

Natura Naturata

اور

Natura Naturans

کی دوسری قسم رجو

Natura Naturata

دونوں پر دلالت کرتی ہے؛ پرسش کے مترادف ہے اور تیسری قسم رجو

پر دلالت کرتی ہے؛ پراکرتی کے مترادف ہے۔ اور اس بات کو ثابت کرنے کے لئے انہوں نے

کو پرسش یا پراکرتی میں

Natura Naturata

اور *Natura Naturans*

Convert کہے کا بھی ایک عجیب و غریب طریقہ دریافت کیا ہے۔ اور وہ طریقہ یہ ہے کہ وہ ان اصطلاحوں کو

سکولس کی متعلقہ قسم کے اندر رکھ کر دیکھتے ہیں کہ آیا اس کے اندر سے پریشی برآمد ہوتا ہے یا پرکرتی مثلاً وہ اپنے بیان کردہ فارمولے کے مطابق سکولس کی تیسری قسم کے الفاظ میں

What is created

کی جگہ

Naturans

کی جگہ

What creates

اور

Naturata

کی جگہ

کے الفاظ لکھ کر دیکھتے ہیں تو اس کی صورت یہ بنتی ہے۔

3. Naturata (What is created) but not Naturans (Creating)

اور نتیجہ اس سے یہ نکلتا ہے کہ تیسری قسم Naturans نہیں Naturata

ہے۔ خبر یہاں تک تو بات سمجھ میں آتی ہے۔ لیکن ارشاد صاحب کا کمال اس کے بعد شروع ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ اب نتیجہ Naturata کی صورت میں نکلے تو وہ اس سے (خدا جلنے کس طرح) پرکرتی برآمد کہہ سکتے ہیں

اور Naturans کی صورت میں نکلے تو پریشی برآمد نہیں کرتے تاوقتیکہ اس میں Naturata

کو بھی جمع نہ کریں۔ عرض اس جہت منتر کے ذریعہ انہوں نے سکولس کی دوسری اور تیسری اقسام سے پریشی اور پرکرتی کا جوڑا بالکل اسی طرح برآمد کیا ہے جیسے کوئی مداری اپنی ٹوپی سے خرگوش برآمد کرتا ہے۔ اب یہ بڑی عجیب بات ہے کہ مذکورہ اصطلاحوں کے مفہوم کے سلسلہ میں ہم اگر پریشی اور پرکرتی کا نام لیں تو گو کہ دن رات ذہنی قرار پائیں مگر ارشاد صاحب Natura Naturata کو پرکرتی اور ہر دو

اصطلاحات کے حاصل جمع کو پریشی کے مترادف بتائیں تو یہ بات ان کے لئے روا ہے۔ بہر حال یہ دیکھتے ہوئے کہ اب وہ پریشی اور پرکرتی کو مذکورہ اصطلاحات کے مترادفات کے طور پر قبول کر چکے ہیں اور اس حد تک قبول کر چکے ہیں کہ اس سلسلہ میں ہم سے مفاہمت کی گنجائش تک پیدا کرنے کے لئے تیار ہیں انہیں ٹوکنے کو بھی تو نہیں چاہتا۔ مگر انہوں نے پریشی اور پرکرتی کو سکولس کی دوسری اور تیسری اقسام سے تطبیق دینے کا جو طریقہ اختیار کیا ہے اس کے پیش نظر ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ Natura Naturata کو پرکرتی اور ہر

دو اصطلاحات کے حاصل جمع کو پریشی کے مترادف قرار دینا گویا خوبانیوں اور شفتا لوؤں دونوں میں فرق و امتیاز سے بے بہرہ ہونے کا ثبوت دینے کے برابر ہے۔ اسی لئے کہ سکولس کی دوسری قسم وہ ہے جو خود تخلیق بھی کرتی

ہے اور تخلیق کی بھی جاتی ہے۔ ارشاد صاحب اسے پریشی کے مترادف قرار دیتے ہیں جب کہ ہندو فلسفہ کی رو سے پریشی نہ تو بذات خود تخلیق کرتا ہے اور نہ ہی تخلیق کیا جاتا ہے۔ لہذا سکولس کی دوسری قسم پر اس کا اطلاق کرنا ایک عملی اور ناقص بات ہے۔ اسی طرح سکولس کی تیسری قسم وہ ہے جو تخلیق کی جاتی ہے مگر خود تخلیق نہیں کرتی ارشاد صاحب اسے پرکرتی کے مترادف قرار دیتے ہیں حالانکہ پرکرتی تخلیق تو کرتی ہے مگر خود تخلیق نہیں کی جاتی معلوم ہوا کہ

اسے بھی سکوتس کی تیسری قسم کے مترادف قرار دینا اتنی ہی مکمل اور ضیقض بات ہے جتنی کہ دوسری قسم کو برہمن کے مترادف بتانا۔ لیکن یہ تو بالکل سیدھی اور سامنے کی بات ہے جسے ارشاد صاحب نے بالکل الٹ کر رکھ دیا لیکن ارشاد صاحب کی منطق اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جب ابن عربی اور شنکراچاریہ کے درمیان اختلاف کی صورت میں نے گینوں ان کے اختلاف سے صرف نظر کر لیتے ہیں یا اس کی تاویل کر لیتے ہیں تو سکوتس کی اقسام کو بھی پرش اور پراکرمتی سے اس طور پر کیوں نہ تطبیق دی جائے۔ اب قطع نظر اس سے کہ شنکراچاریہ اور ابن عربی کے درمیان اختلاف کی صورت میں نے گینوں ایسا کرتے ہیں یا نہیں، یہاں اصل سوال یہ ہے کہ جہاں دو چیزوں میں اختلاف نہیں، بلکہ تضاد یا جملے، وہاں دونوں میں تطبیق کیسے ممکن ہے۔ کیا ارشاد صاحب اپنے تمام تر ادعائے مہم دانی کے باوجود اتنی سی بات بھی نہیں سمجھتے کہ اختلاف سے صرف نظر کرنا یا اس کی تاویل کرنا اور بات ہے۔ اور تضاد سے صرف نظر کر کے دو متضاد چیزوں کو ایک دوسرے کے مترادف ٹھہرانا بالکل دوسری بات سکوتس کی دوسری قسم جسے ارشاد صاحب پرش کے مترادف قرار دے رہے ہیں اور تیسری قسم جسے وہ پراکرمتی کہہ رہے ہیں ان دونوں میں اختلاف نہیں، کھلا ہوا تضاد ہے اور اس تضاد کے ہوتے ہوئے دونوں کو ایک دوسرے سے تطبیق دینا گویا خود اپنے ہی اوٹ سے ہی کا ثبوت دینے کے مترادف ہے۔

اچھا مذکورہ اصطلاحات کے معنی و مفہوم کے سلسلہ میں ارشاد صاحب کا ایک اور دعویٰ یہ ہے کہ

What creates

Creating

اگر سکوتس کی بیان کردہ اقسام میں

کی جگہ Naturans اور Created کی جگہ Naturata کے اصل لاطینی

الفاظ رکھ کر دیکھے جائیں تو صورت حال خود بخود واضح ہو جائے گی۔ مگر جو صورت حال اس طور پر واضح ہوتی

ہے وہ خود ہی اسے دیکھنے سے قاصر بھی رہتے ہیں اور نہیں دیکھ پاتے کہ سکوتس کی پہلی قسم

سے عبارت ہے اور اس سے مراد ہے "خدا" اور تیسری قسم Natura Naturata سے عبارت ہے اور اس

سے مراد ہے کائنات (یا اشیائے کائنات)۔ ملاحظہ ہو ان دونوں اقسام کی صورت حال جو خود ارشاد صاحب ہی کے فارمولے

کے مطابق اور انہی کے اپنے الفاظ میں اس طرح واضح ہوتی ہے کہ:

1. Naturans (What creates) and (is) not Naturata (created) i.e. God in himself

2. Naturata (what is created) but (is) not – Naturans (creating) i.e. Substance

۱۵۰

یعنی صورت حال واضح ہو گئی۔ یعنی ارشاد صاحب خود ہی کہہ رہے ہیں کہ

Natura Naturans سے مراد "خدا" اور Natura Naturata سے مراد "Substance"

ہے۔ اور یہ وہی ہے جسے وہ کچھلے ہی صفحہ پرائیٹکلوپڈیا آف ریلیجیئنسٹیکس کے

تو اسے سکولٹس کا موقف من و عن بیان کرتے ہوئے

The World as Continuous evolution process of the one divine substance

لکھ آئے ہیں۔ گویا اسی طرح سچی خود ہی ارشاد صاحب کی زبان قلم پر بھی آگئی اور انہوں نے ہمارے موقف کی صداقت کا اعتراف کرتے ہوئے Natura Naturans کو خدا اور Natura

Naturata کو کائنات کے مترادف تسلیم کر لیا۔ اس کے بعد سکولٹس کی دوسری قسم کی رو سے

Natura Naturans اور Natura Naturata دونوں کا حاصل جمع

لوگوکس کے برابر آتا ہے یا یسوع مسیح کے ہیں اس سے کوئی بحث نہیں اور نہ ہی اس سے کوئی غرض ہے کہ جو نئی قسم کی رو سے دونوں کا حاصل نفی کیا آتا ہے اس لئے کہ ہمارا اصل سوال تو یہ تھا کہ

Natura Naturans اور Natura Naturata کی اصطلاحوں سے کیا مراد

ہے۔ اور اسی کا جواب حمد اللہ خود ارشاد صاحب ہی نے سکولٹس کی پہلی اور تیسری قسم کی مدد سے فراہم کر دیا مگر حیرت کی بات یہ ہے کہ صورت حال کی اس وضاحت کے باوجود وہ سیدھی سمت میں چلنے کی بجائے پھر ادھر ادھر بھٹک جاتے ہیں۔ اس اندھے کی طرح جو ایک بار سیدھے رستے پر آنے کے بعد اچانک پھر ٹپٹری سے اتر جاتا ہے۔ ارشاد صاحب بھی اس طرح سکولٹس کی پہلی اور تیسری قسم سے ہٹ کر اس کی دوسری قسم پیدا جاتے ہیں۔ اور ناقابل فہم طور پر ایسی کو ہر دو اصطلاحات کا معروض قرار دیتے ہوئے دونوں اصطلاحوں کے حاصل جمع کا مفہوم اسی سے برآمد کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور نہ صرف یہ کہ کوشش کرتے ہیں بلکہ اس بات پر اکتفا کیے جاتے ہیں کہ ہٹنے کا نام نہیں لیتے۔ کبھی کہتے ہیں — ”ہر دو اصطلاحات کا معروض ایک ہی ہے۔ الگ الگ نہیں اور سکولٹس کی دوسری قسم

Natura Naturans and Naturata i.e. Logos

اس کی پوری پوری تائید کرتی ہے۔ کبھی یہیں پہنچ کر کہتے ہیں کہ — ”انہیں یا تو لازمی طور پر میرا بیان کردہ مفہوم تسلیم کرنا پڑے گا جو سکولٹس کی دوسری قسم

Natura as Naturans (creating) and Naturata (created)

یعنی God as prolated cause

یعنی

لوگوکس یعنی یسوع مسیح ہے۔ یا ان اصطلاحات ہی کو خیر باد کہنا ہوگا۔ غرض کہ وہ اسی طور پر یعنی یعنی کی تکرار کے چلے جاتے ہیں۔ مگر نہ تو انہیں یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ ہر دو اصطلاحات کا مفہوم سکولٹس کی دوسری قسم کے ذریعے متعین کرنے کی سر توڑ کوشش میں کس قدر لاپرواہی کرتے رہے ہیں اور نہ ہی وہ دیکھ سکتے ہیں کہ ہر دو اصطلاحات کے حاصل جمع یا حاصل نفی سے ہمارے اصل سوال کا کوئی تعلق نہیں۔

کماحقہ فطرت خالقہ (Natura Naturans) اور فطرت مخلوقہ (Natura Naturata)

(کماحقہ تصور ہندو چین کی روایت اور اسلامی یا یونانی روایت میں بھی ملتا ہے۔ مگر اس بات سے بھی ہماری مراد اس کے سوا اور کچھ نہیں تھی کہ یہ تصور ان روایتوں میں بھی کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے اور جس شکل میں موجود ہے اس کی وضاحت بھی ہم نے پرسش پر کرتے ہیں بانگ اور صورت و مادہ وغیرہ کے بیان سے بخوبی کر دی تھی اور ہمارے بیان میں یہ بات بالکل واضح تھی کہ روایتی تصور میں اس تصور کی بنیاد فطرت خالقہ اور فطرت مخلوقہ کے امتیاز پر نہیں، فعل و انفعال کے امتیاز پر ہے ان تمام باتوں سے وہ نتیجہ نکالنا جو ارشاد صاحب نے نکالا ہے کسی طرح بھی درست نہیں۔ ورنہ یوں تو خود ارشاد صاحب کے بارے میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ انہوں نے Platonian Ideas کے معنی ابن عربی کے اعیان ثابتہ بتاتے ہیں یا یسوع مسیح کو پرسش کہا ہے۔ علاوہ ازیں مذکورہ اصطلاحات کے معنی اگر پرسش پر کرتے ہیں کسی اعتبار سے قابل اعتراض ہے تو یہ اعتراض خود ارشاد صاحب پر نہیں کیوں زیادہ صحت اور شدت کے ساتھ صادق آتا ہے کہ انہوں نے

Natura Naturata کو

رجو سکوش کی تیسری قسم سے عبارت ہے، پر کرتے ہیں اور ہر دو اصطلاحات کو رجو سکوش کی دوسری قسم سے عبارت ہیں، پرسش کے مترادف قرار دیا ہے۔ لیکن ارشاد صاحب ایسی باتوں کی پرواہ کئے بغیر اٹا ہمیں پر اعتراض کرتے ہیں کہ ہم ان اصطلاحوں کے معنی پرسش اور پر کرتے ہیں بتاتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کرتے وقت نہ تو وہ خود اپنی پوزیشن کا جائزہ لیتے ہیں اور نہ ہمارے ہی موقف کو سمجھتے ہیں حالانکہ اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا وہ ہماری عبارت کے کسی بھی حصے سے اس بات کا کوئی ثبوت فراہم کر سکتے ہیں کہ ہم نے

Natura Naturans کو پرسش اور

Natura Naturata

تو ہندو فلسفہ میں

پرسش اور پر کرتے ہیں تصور پر روشنی ڈالتے ہوئے صاف الفاظ میں کہتا تھا کہ پر کرتے ہیں فطرت ہے اور اس کی حیثیت انفعالی اصول کی ہے جب کہ پرسش اس کے مقابل ہے جو فاعلی اصول کی حیثیت رکھتا ہے اور اسی ضمن میں یہ بھی عرض کیا تھا کہ پر کرتے ہیں تمام صورتوں کی مادہ ہے جو پیدا تو کرتے ہیں لیکن خود پیدا نہیں ہوتی۔ اسی کے برعکس پرسش نہ تو خود پیدا ہوتا ہے اور نہ کچھ پیدا کرتا ہے۔ اس کا فعل ایک بے عمل فعل ہے اور اس کے اسی بے عمل فعل سے وہ تمام تعینات پیدا ہوتے ہیں جو پر کرتے ہیں منسوب ہیں۔ ہماری اسی بات سے صاف ظاہر تھا کہ پر کرتے ہیں جو خود پیدا نہیں ہوتے اسے فطرت مخلوقہ

Natura Naturata

(کما کسی طرح بھی درست نہیں۔ ہاں اس بات کے پیش نظر کہ وہ ہندو روایت ہے اور یہ اس کا اصرار ہے جو پرسش کے بے عمل فعل کے زیر اثر تخلیق یا پیدائش کا سبب بنتا ہے اسے فطرت خالقہ (Natura Naturans) کہنا جاسکتا ہے اور خود گینوں نے بھی سکوش کی پہلی قسم ر

Natura Naturan) کو اس اعتبار پر کہ اس کے ذریعہ مخلوق نہیں کی جاتی چنانچہ اس

اس اعتبار سے فطرت نامقد (Natura Naturans) کہ اطلاق تو پراکرتی پر ہو سکتا ہے لیکن

فطرت مخلوقہ (Natura Naturata) کہ عرت اس کی مناسب اصطلاح یعنی پریش پر نہیں ہو سکتا اور

وہ اس کی یہی ہے کہ جس تصور و مغربی فلسفہ میں (Natura Naturans) (اللہ

Natura Naturata کی اصطلاحوں کے ذریعہ ظاہر کیا جائے اور یہ تصدیقوں میں اس کی بنیاد فطرت خالقہ

اور فطرت مخلوقہ امتیاز پر یہ نہیں فعل و انفعالات کے امتیاز پر ہے۔ اور اس اعتبار سے دیکھئے تو پریش اور پراکرتی

کی طرح Natura Naturans اور Natura Naturata میں بھی فعل و انفعالات

پایا جاتا ہے۔ یعنی Natura Naturans کو فعل سے اور Natura Naturata

کو انفعالات سے نسبت دی جاسکتی ہے۔ اور کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ اصطلاحیں تصور کے فاعلی اور انفعالی اصولوں کی

طرف بھی اشارہ کرتی ہیں۔ اس کے برعکس فطرت خالقہ اور فطرت مخلوقہ کا امتیاز پریش اور پراکرتی میں نہیں پایا جاتا

اس لئے کہ پراکرتی کے بارے میں یہ بات تو بے شک کہی جاسکتی ہے کہ وہ فطرت خالقہ ہے لیکن اس کی مناسب

اصطلاح یعنی فطرت مخلوقہ کا اطلاق پریش پر نہیں ہو سکتا اور جب نہیں ہو سکتا تو اس اعتبار سے انہیں ایک دوسرے

کے ہم معنی بھی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ہاں فعل و انفعالات کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ کتنا صحیح ہوگا کہ مذکورہ اصطلاحیں

تصور کے فاعلی اور انفعالی اصولوں کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں۔ چنانچہ ہم نے بھی اس سلسلہ میں بس اتنی ہی

بات کہی تھی۔ لہذا محمد ارشاد کا یہ انکار۔

یہ دعویٰ بھی انہی کا ہے کہ Natura Naturans سے مراد پریش اور Natura Naturata

سے مراد پراکرتی ہے۔ "خالقنا ان کے اپنے ذہن کی اختراع ہے جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں

لہذا اس سلسلہ میں انہوں نے اور جو جو سوالات اٹھائے ہیں ان کا جواب بھی خود انہی پر فرض ہو تو ہو نہ وہ بہر حال

Natura Naturata کو پراکرتی اور ہر دو اصطلاحات پریش کہتے ہیں۔ ہم پر ان کا جواب

فرض نہیں۔

اچھا اب اگر مذکورہ اصطلاحات کے معنی و مفہوم کے سلسلہ میں ارشاد صاحب کے موقف درجہ بدلتے

ہوئے موقف) کو ایک نظر دیکھا جائے تو پتہ چلے گا کہ پہلے انہوں نے ان کے معنی لیسوع مسیح کی الوہی اور لیسری نیم

بتائے پھر کہا کہ ہر دو اصطلاحات کا معروض الگ الگ نہیں، ایک ہی ہے یعنی لوگوں کو لیسوع مسیح جو عبودیت

ہے سکولٹس کی دوسری قسم سے پھر سکولٹس کے موقف کو من و عن بیان کرنے کا دعویٰ کرتے ہوئے اس کی

دوسری قسم کو ایک طرف افلاطون کے اعیان (Ideas) اور دوسری طرف ابن عربی کے

میان کا جملہ کے مترادف دیا۔ اور اسے میں راہی دوسری قسم کو بہت سے مترادف بھی قرار دیا۔ اب منطق کی اصطلاح

میں اسے بھی Fallacy of shifting ground کہیں گے یا نہیں یہ بات

تو ارشاد صاحب ہی جانیں کہ منطق بھی انہیں کو آتی ہے، نہیں نہیں۔ ہم نویس انہی جانتے ہیں کہ انہیں منطق تو چاہیے جتنی بھی آتی ہو، مگر شرم بالکل نہیں آتی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے مضامین کا مواد کاتب کے قلم کی لغزشوں سے حاصل کرتے اور اس بنیاد پر داد و تحفید و تحقیر دینے میں بھی کوئی مار محسوس نہیں کرتے۔ مثلاً اپنے مضمون کی تمہید میں وہ ایک بہت بڑا دعویٰ کرتے ہیں کہ گینوں کی بات عسکری صاحب کے پے نہیں پڑتی تھی یعنی گینوں کو کچھ کہتے تھے اور عسکری کچھ اور ہی سمجھتے تھے۔ مگر عسکری اور گینوں کے بارے میں اتنا بڑا دعویٰ بے دھڑل کر کرنے کے باوجود وہ اسی کا کوئی ثبوت عسکری یا گینوں کی اپنی تحریر سے پیش نہیں کرتے۔ بلکہ کاتب کی غلط لویسی سے فائدہ اٹھا کر اس کی ایک مثال عسکری صاحب کے ایک شاگرد ڈاکٹر ظفر حسن کی تحریر سے برآمد کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ڈاکٹر ظفر حسن کے مقالے جو اقباسات ہم نے اپنے مضمون در جائزے کا جائزہ و مطبوعہ روایت لاہور میں نقل کئے تھے ان میں ایک جگہ لکھا گیا ہے کہ اسطو کے ہاں لفظ

Substance کے معنی ہیں Hylae اور Eidos کا لفظ Essence کے مترادف ہے۔ لیکن روایت کے کاتب نے یہ کمال

دکھا کہ Eidos کو بھی Essence کی بجائے Substance ہی کا مترادف

لکھ دیا اور اس طرح گویا Hylae اور Eidos دونوں ہی لفظوں کو Substance

کا مترادف بنا دیا۔ اب گو کہ یہ غلطی ایسی غلطی ہے کہ پڑھنے والا بآسانی اس کا پتہ چلا سکتا ہے بلکہ اگر سابق کے فقرے کو اس فقرے سے دہیں میں یہ غلطی واقع ہوئی اور اس فقرے کو اگلے فقرے سے ربط و کر دیکھا جائے تو کاتب کا کمال صاف نظر آجاتا ہے۔ مگر ارشاد صاحب ایسا کرنے کی کوئی ضرورت اس لئے محسوس نہیں کرتے کہ انہیں تو کاتب کی غلطی کو عسکری سے نامہ اجمال میں ڈال کر اور عسکری اور گینوں کے تضاد پر محمول کرنا ہے جو وہ اس موقع کو ہاتھ سے کیوں جانے دیں جو بغیر کاوش کے مفت میں ہاتھ آگیا۔ اور لطیف کی بات یہ کہ اس ایک مثال کے سوا جسے عسکری اور گینوں کا تضاد کہنا بجائے خود ایک لایعنی بات ہے۔ ان کے پورے مضمون میں دوسری کوئی مثال عسکری اور گینوں کے تضاد کی موجود نہیں مگر ارشاد صاحب اپنے مضمون کا بنیادی وصف ہی یہ بتاتے ہیں کہ ان کا مضمون دراصل تضاد و عینیت اور تضاد و نمائی پر مبنی ہے۔ اور اس لئے وہ عسکری اور گینوں کے تضاد و عینیت جو ان مضامین کے تضاد پر بھی بڑا زور دیتے ہیں۔ مگر اس کی حقیقت بھی اس سے زیادہ نہیں کہ دونوں مضامین کے ان حصوں میں جو مذکورہ اصطلاحات سے بحث کرتے ہیں، بعض فروعی باتوں کے فرق کو ارشاد صاحب ان کے تضاد سے تعبیر کرتے ہیں اور نہیں دیکھتے کہ بنیادی موقف کے اعتبار سے دونوں مضامین ایک ہی بات کہہ رہے ہیں۔ یعنی

دونوں مضامین اس بات پر متفق ہیں کہ۔

۱۔ مذکورہ اصطلاحات کا کوئی لازمی تعلق کھنوکھ فلسفے سے نہیں۔

۲۔ یسوع مسیح کی الوہی اور بشری نیچے سے بھی ان اصطلاحات کا کوئی لازمی تعلق نہیں۔

۳۔ فطرت خالقہ اور فطرت مخلوقہ کا یہ تصور تمام روایتی تہذیبوں میں کسی نہ کسی شکل میں پایا جاتا ہے۔

علاوہ ازیں ایک اور موقع پر راقم الحروف نے انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی کے ایک حوالہ انگریزی میں نقل کرنے کے بعد اس کے مفہوم کو اردو میں منتقل کرتے ہوئے ایک جگہ یوں لکھا تھا کہ:

”معلوم ہوا کہ Wisdom تو خود ترجمہ ہے یونانی لفظ Sophia کا جو انگریزی کے لفظ Wisdom کے مقابلہ میں کہیں زیادہ وسیع المعنی ہے۔“

اس جگہ میں Wisdom کا لفظ دو جگہ استعمال ہوا تھا مگر کاتب نے دونوں جگہ اس لفظ کو بدل کر اس کی بجائے ایک جگہ Philosophy اور دوسری جگہ Sophia لکھ دیا۔ نتیجہ یہ کہ پورے جگہ کی صورت ہی مسخ ہو کر یہ بن گئی کہ:

”معلوم ہوا کہ Philosophy تو خود ترجمہ ہے یونانی لفظ Sophia کا جو انگریزی کے لفظ Sophia کے مقابلہ میں کہیں زیادہ وسیع المعنی ہے۔“

اب یہ جگہ اس قدر مہل اور مضحکہ خیز تھا کہ اوپر کی انگریزی عبارت کی موجودگی میں کاتب کے کال پر صاف دلالت کرتا تھا۔ لہذا اسے آسانی سے راقم الحروف کے کھاتے میں ڈالنا ممکن نہ تھا۔ مگر ارشاد صاحب نے آسانی کی راہ یہ نکالی کہ ایک جگہ کاتب کی غلطی تسلیم کرتے ہوئے اس کی تصحیح کر دی۔ مگر دوسری جگہ غلطی کو جوں کا توں برقرار رکھ کر اسے بہارے کھاتے میں ڈال دیا اور اس طرح راقم الحروف کی ناقصی کا ثبوت آسانی کے ساتھ فراہم کر دیا۔

اچھا اب یہ دیکھئے کہ رینے گینوں نے جو سکوشس کی پہلی قسم کو پر اکراتی اور چوتھی قسم کو پریشی کے مترادف قرار دیا تو اس سلسلہ میں ارشاد صاحب کا کیا یہ ہے کہ سکوشس کے مفہوم کی یہ تعبیر درست نہیں۔ اور درست تعبیر ان کے نزدیک یہ ہے کہ اس کی پہلی قسم کو ”خدا“ اور چوتھی قسم کو بھی ”خدا“ ہی سمجھا جائے اور تقریباً یہی بات خود سکوشس بھی کہتا ہے کہ اس کی پہلی اور چوتھی اقسام

Divine Nature ربانی فطرت ہیں جا کر ایک دوسرے سے مل جاتی ہے۔ اس پر گینوں کا اعتراض یہ ہے کہ

Divine Nature کی اصطلاح جس چیز پر دلالت کرتی ہے وہ ہے وجود مطلق۔ اور وجود مطلق یا خدا پر نیچر

Natura اور لاطینی کے لفظ Physis دونوں ہی میں

Becoming کا تصور لازمی طور سے شامل ہے۔ اور یہ لفظ بگئے خود نشوونما یا تغیر پر دلالت کرتا

ہے اس پر محمد ارشاد سکوشس کے دفاع کا بیڑہ اٹھالیتے ہیں اور پارلس سنگر کے حوالے سے رہنے گینوں کی تردید کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں کہ۔ ”نچر (Natura) کے معنی، مصدر، مبداء اور اصل کے ہیں نہ کہ نشوونما بالیدگی اور تغیر کے۔ لہذا سکوشس پر گینوں کا اعتراض ساقط الاعتبار ٹھہرا۔“ ہم نے انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایٹھکس دیکھی

Great Books کے صفحات پچان ڈالے Collingwood

تھامس اکویناس اور دوسرے لوگوں سے رجوع کیا مگر کسی کی گویا بھی ارشاد صاحب کے حق میں نہ باقی سب کا کنسی ہے کہ Natura کا لاطینی لفظ، یونانی کے Phusis کا مترادف ہے لیکن ارشاد صاحب کو اصرار ہے کہ نہیں Becoming کا مفہوم چونکہ رہنے گینوں کے حق میں جاتا تھا لہذا ہم نے اسے Natura کے لفظ سے خارج کر دیا ہے۔ اپنے اس دعویٰ کی بنیاد انہوں نے پارلس سنگر کی تحقیق پر رکھی ہے جن کا کہنا ہے کہ Phusis کا لفظ یونانی زبان میں تو بیشک بالیدگی اور نشوونما کا مفہوم دیتا تھا مگر جب اس کا ترجمہ لاطینی میں Natura کے لفظ سے ہوا تو اس کے مفہوم میں بالیدگی اور نشوونما کا تصور اتنا باقی نہ رہا جتنا کہ مصدر اور مبداء کا تصور اس میں شامل ہو گیا۔ پارلس سنگر کے اپنے الفاظ یہ ہیں :

“The Latin word contains not so much the idea of growth as of birth. Emphasis was thus transferred from the idea of law to the idea of origin.”

پارلس سنگر کے ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خود تو Natura کے لفظ سے نشوونما یا بالیدگی (Growth) کے تصور کو یکسر خارج نہیں کرتا بلکہ یہ کہتا ہے کہ اب اس لفظ کے مفہوم میں نشوونما یا بالیدگی کی بجائے مصدر و مبداء کے مفہوم پر زور دیا جائے گا۔ لیکن ارشاد صاحب یہ بادر کرتے ہیں کہ سنگر صاحب نے اس لفظ کے مفہوم سے نشوونما اور بالیدگی کے تصور کو یکسر خارج قرار دے دیا ہے۔ اب اگر ارشاد صاحب پر یہ شبہ نہ بھی کیا جائے کہ وہ خود اپنے ہی دیئے ہوئے حوالوں کا درست مطلب سمجھنے سے قاصر ہیں تو پھر اس کے علاوہ اور کیا سمجھا جائے کہ وہ جان بوجھ کر سنگر کے بیان میں وہ مفہوم ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں جو اس کا منشا نہیں یہاں نہیں۔ بات یاد دلانے کی ضرورت نہیں کہ ارشاد صاحب اس سے پہلے خود سکوشس کے ساتھ بھی یہی سلوک روا رکھ چکے ہیں۔ رہے سکری اور گینوں تو ان کے مفہوم کو مسخ کر کے پیش کرنا تو خیر وہ اپنا فرض ہی سمجھتے ہیں۔ پتہ نہیں انہیں اس بات کا احساس ہے یا نہیں کہ ایسی باتوں سے کسی اور کا کچھ بگڑے یا نہ بگڑے خود آدمی کی

اپنی علمی دیانت ضرور مشکوک ہو جاتی ہے اور علمی دیانت ہی مشکوک ہو جائے تو تحقیق و تنقید جو بھی کچھ ہے۔ دو کوڑی کی ہو کر رہ جاتی ہے پھر حال اپنا برا بھلا تو وہ خود ہی سوچیں، ہم تو بس ان سے بھی پوچھیں گے کہ چارلس سنگر کے مفہوم کو مسخ کر کے تو انہوں نے اپنی منشا کے مطابق ڈھال لیا۔ لیکن اب وہ ان حوالوں کا کیا کرے گی جو سب کے سب ان کے خلاف ہی جاتے ہیں مثلاً Great Books کے اشاریے کی جلد اول میں یونانی کے لفظ Physis کو لاطینی کے لفظ Natura کا مترادف بتایا گیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے اس کتاب کے صفحہ نمبر ۱۹۲ پر یہ بات کی قدر صاف الفاظ میں کی گئی ہے:-

"The greek word 'Physis' from which 'Physics' comes has, as its latin equivalent, the word 'Natura' from which 'Nature' comes."

اور اسی اشاریے کی جلد دوم میں بھی نہ صرف یہ کہ Physis اور Natura دونوں میں مفہوم کے اعتبار سے کوئی فرق قائم نہیں کیا گیا بلکہ اس بات کی بھی واضح طور پر نشاندہی کر دی گئی ہے کہ ان کے مفہوم میں تغیر Change کا تصور بھی شامل ہے۔ ملاحظہ ہو اس کتاب کے صفحہ نمبر ۲۱۸ سے متعلق عبارت کا اقتباس:

Change is an element in the connotation of the Greek word *Physis*, of which *natura* is the Latin equivalent. ۲۵۰

اب ظاہر ہے کہ یہ حوالے تو صرف ارشاد صاحب کے خلاف جارہے ہیں۔ بلکہ ارشاد صاحب اور چارلس سنگر دونوں ہی کے خلاف۔ لیکن چارلس سنگر صاحب چونکہ وہ کچھ نہیں کہتے جو ارشاد صاحب ان سے کہلوانا چاہتے ہیں اس لئے ہم ان کے ساتھ اتنی رعایت ضرور برتیں گے کہ ان کے بیان کو ارشاد صاحب کے بیان سے الگ کر کے دیکھیں ان کا کہنا ہے کہ Physis کا لفظ یونانی زبان میں تربشیک نشوونما اور بالیدگی کا مفہوم دیتا تھا مگر جب لاطینی میں اس کا ترجمہ Natura کے لفظ سے ہوا تو اس کے مفہوم میں نشوونما اور بالیدگی کی بجائے مصدر و مبداء کا تصور غالب آگیا۔ لیکن سنگر کے مقابلہ میں R.G. Collingwood کی رائے کو اگر اس باب میں کوئی ترجیح دی جاسکتی ہے (اور کوئی وجہ نہیں کہ نہ دی جائے) تو وہ اس ترجمہ کو سو فیصد درست مانتا ہے۔ اور اپنی کتاب Idea of Nature میں دونوں لفظوں کے معنی و مفہوم پر بحث کرتے ہوئے

سنگ کے تحقیقی بیان کی ساری گردبجائز کر رکھ دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ :

The original and proper meaning of vats in Greek, as I have said, is the same as the original and proper meaning of 'nature' in English: and for the very good reason that the English word is really nothing but the Latin translation of the Greek. ۲۶۵

اب گو کہ چارلس سنگر کے مقابل میں Collingwood کا فیصلہ بالکل دو ٹوک اور واضح ہے۔ لیکن چونکہ لفظ Natura کے مفہوم کا تعین مسئلہ زیر بحث میں سکوش کے عمده یعنی قرون وسطیٰ کے کوالے سے کرنا بھی ضروری ہے اس لئے کیا مفہوم لگتا ہے اگر ہم اسی باب میں تھامس اکویناس جیسے ادلی کی رائے بھی معلوم کرتے ہیں جو اپنی کتاب Summa theologia (vol.II) میں Natura کے لفظ سے بحث کرتے ہوئے چارلس سنگر کے خلاف ان الفاظ میں فیصلہ دیتا ہے :

I answer that, this word was used first of all to signify the begetting of living beings, which is called birth or sprouting forth, the word *natura* meaning, as it were, *nascitura*. Afterwards this word nature was taken to signify the principle of this begetting; and because a living things the principle of generation is an intrinsic principle, this word nature was further employed to signify any intrinsic principle of motion; thus the Philosopher says that 'nature' is the principle of motion in that in which it is *per se* and not accidentally." ۲۶۵

اور ری سہی کسر Richard Mison کی مرتب کردہ کتاب

Selection from Medieval Philosophers Vol.II

اس طور پر پوری کر دیتی ہے۔

„NATURA, nature; derived from nasci, signifies primarily the generation of living things; thence the intrinsic principle of motion of a thing; nature is defined therefore as the principle of motion in that which is through itself and not accidentally; the intrinsic principle of any motion or the intrinsic principle from which the operations of a thing derive; . . . Thomas defines nature as 'the principle of motion and rest in that in which it is' . . . Anything consequently which has in itself such a principle of motion (or change) and rest may be said to possess a nature of its own" (Selections from Medieval Philosophers, Vol.II, Ed. by Richard Mekeon/Glossary: pp 472/)

بس — زیادہ حوالے دے کر ہم ارشاد صاحب کے کام کو مشکل بنانا نہیں چاہتے۔ حوالوں کے باب میں پہلے ہی وہ بہت ہیں۔
 ہر جہیں ہو چکے ہیں ہاں ہم اتنی بات ضرور عرض کریں گے کہ جس قسم کی تحقیق کے نمونے ارشاد صاحب پیش کرنے میں بہادر
 نزدیک تو پھر ڈھونڈنے کا کام بھی اس سے ہزار درجہ بہتر ہے۔ شبہ ہمیں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ حوالے کسی ایسے غریب
 کے حوالے نہیں، ایسے لوگوں کے ہیں جن کے مقابلے میں ارشاد صاحب تو ارشاد صاحب خود جناب چارلس سنگر صاحب بھی
 کسی شمار قطار میں نہیں۔ بہر حال یہ تو ہم نے دیکھ ہی لیا کہ ان کی تحقیق ان حوالوں کے آگے کیا معنی رکھتی ہے۔ اب ذرا آئیے
 ان کے بیان کے بقیہ حصہ کو بھی دیکھ لیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یونانی سے لاطینی میں ترجمہ کے بعد Physis اور
 Natura کے مفہوم میں جس فرق کی طرف انہوں نے اشارہ کیا ہے اس کی تصدیق دو ایسی کتابوں کے موزنہ
 سے بھی ہو سکتی ہے جن میں سے ایک میں Physis کا لفظ اور دوسری میں Natura کا لفظ استعمال
 ہوا ہے۔ پہلی کتاب ان کے بقول Hippocrates ہے نام سے غلط طور پر منسوب ہے اور ہم
 قیام کی تفسیف ہے۔ اور دوسری کتاب "De Rerum Natura" "کورنیلیس روفت
 حقیقی نام کے جس کا نام انہوں نے

بتایا ہے۔ اب لوکریشس کے بارے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ چارلس سنگر نے اسے لاطینی فلسفی کہا ہے۔ جب کہ وہ کوئی
باق عدہ فلسفی نہیں، بلکہ ایک شاعر تھا جس نے اپنی طویل نظم
De Rerum Natura

میں پھر کے بارے میں بعض فلسفیانہ خیالات کو نظم کیا ہے۔ اور جن خیالات کو اس نے اپنی نظم میں پیش کیا ہے، ان کا مآخذ بھی
کوئی اس کا اپنا طبع اور نظریہ فطرت نہیں ہے۔ بلکہ
Epicurus وغیرہ یونانی فلسفیوں کے خیالات ہیں
Phusis لفظ استعمال ہوا ہے۔ لہذا اس کے بارے میں
De Rerum Natura

میں Natura لفظ ایک نو کتاب کے نام ہی میں استعمال ہوا ہے۔ اور دوسرے متن میں چارلس سنگر نے
کتاب کے نام کو انگریزی میں
On the origin of things in General کے الفاظ

سے نئی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نام میں Origin کا جو لفظ آیا ہے وہ لاطینی کے لفظ
Natura کا ترجمہ ہے۔ یہ ایک بالکل غلط بات ہے اور سنگر صاحب صریحاً لوکریشس کی تصنیف کے نام میں
تحریر کے مرتب ہو رہے ہیں۔ اور ثبوت اس کا یہ ہے کہ اس کتاب کا ترجمہ انگریزی زبان میں
On the nature of things

things کے نام سے موجود ہے۔ اور ترجمہ کام ہے H.A.J. Munro (جس کا
Great Book Series دیکھ لیں جس میں

Lucretius کے ساتھ Epictetus اور Marcus Aurelius

کی تصانیف کو ایک ہی جلد میں اکٹھا شائع کیا گیا ہے) اور ارشاد صاحب چاہیں تو رسل کی تاریخ فلسفہ مغرب
اٹھا کر دیکھ لیں جس کے صفحہ نمبر ۲۵۶ پر رسل نے بھی اس کا نام
On the Nature of things
ہی لکھا ہے۔ چنانچہ چارلس سنگر کی علی دیانت کا حال تو اس تحریر ہی سے کھل گیا جو وہ لوکریشس کی کتاب کے نام
میں کر رہے ہیں۔ اور اسی بنا پر ان کی تحقیق کا پایہ اعتبار سے ساقط ہونا بھی لازم آیا۔ مگر ارشاد صاحب ہیں کہ ایسے
جہلی محققین کی تحقیق پر اپنے تنقیدی مفروضات کی بنیاد رکھتے ہیں۔ اور سنگر صاحب کی تحقیق پر اعتبار کرنے سے پہلے
اتنی زحمت بھی گوارا نہیں کرتے کہ لوکریشس کی کتاب کو خود بھی اٹھا کر ایک نظر دیکھ لیں۔

مگر حال یہ تو ہوا کتاب کا نام۔ اب متن کی طرف آئیں تو یہاں بھی صورت حال اس سے مختلف نہیں نظم کی تمہید ہی
سے ہمیں خود شاعر کی زبانی یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ
Nature of things پر اپنے خیالات کو نظم کرنا
چاہتا ہے نہ کہ
Origin of things پر۔ نظم کی تمہید سے متنبہ اقتباس دیکھ لیجئے جو لوکریشس کی
کتاب کھولتے ہی پہلے صفحہ پر نظر آتا ہے۔

"Since thou then art sole mistress of the nature of things and without thee nothing rises up into the divine borders of light, nothing grows to be glad or lovely, fain would I have thee for a helpmate in writing the verses which I essay to pen on the nature of things for our own son of the Memmii, whom thou, goddess, hast willed to have no peer, rich as he ever is in every grace."

سب کے نام کے مرتب تک سب کچھ دیکھ چکنے کے بعد یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ نوکر شیس کے ہاں Nature کے لفظ میں جس مفہوم کے غلبہ کی نشاندہی سنگرم صاحب نے کی تھی۔ اس کا سراغ تو کتاب کے ہم سے لیکر متن تک کہیں بھی نہ مل سکا۔ یہ نہیں سنگرم صاحب اب بھی اس کتاب کا موازنہ دوسری کتاب سے کرنے کا مشورہ دیتے ہیں یا نہیں۔ بہر حال ہماری تشفی کے لئے تو یہاں یہی ایک بات کافی ہے کہ موازنہ کے ذریعہ جس مدعا کا حصول مقصود تھا اس کا غنا ہونا موازنہ سے پہلے ہی ثابت ہو گیا۔ یہ ہے اس تحقیق کی حقیقت جس کے بل پر سنگرم صاحب Physis اور Natura کے الفاظ سے گرد و غبار ہٹانے چلے گئے۔ اور مجد ارشاد اسی تحقیق دقیق کی بنیاد پر دینے گیونوں کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔

تغور تو اسے چرخ گرداں تغو

لیکن ایمان کی بات یہ ہے کہ ہم ارشاد صاحب کو مایوس نہ بھی کرنا نہیں چاہتے اس لئے اس امر کی گواہی ضرور دیں گے کہ نوکر شیس کی کتاب میں ایسے مقامات بھی موجود ہیں جہاں وہ کائنات اور اشیائے کائنات کی تشریح ان کے مصدر و مبداء کے حوالہ سے کرتا ہے۔ چنانچہ یہ بات اگر ارشاد صاحب کے حق میں جاتی ہے تو سہولت افہام کی خاطر ہم یہ بھی دیتے ہیں کہ نوکر شیس کے ان یہ لفظ مصدر و مبداء معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ اور اس صورت میں اس محدود دائرہ زمانی کی حد تک جس کے اندر رہتے ہوئے سنگرم صاحب یہ بات کر رہے ہیں، خود ان کی بات کو بھی درست تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ مگر افسوس کہ یہ بات بھی ارشاد صاحب کے حق میں نہیں جاتی۔ اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے یہی تو معلوم ہوتا ہے تاکہ سکوت سے کم و بیش تر نو سو سال پہلے نوکر شیس کے زمانے میں Natura کا لفظ مصدر و مبداء کا مفہوم بھی دینا تھا مگر اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ تغیر یا Becoming کا مفہوم اس لفظ سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے خارج ہو گیا۔ اور نوکر شیس کے عہد کے بعد اس مفہوم میں استعمال نہیں ہو سکے گا۔ ارشاد صاحب اگر ایسا سمجھتے ہیں تو اگرچہ یہ بات سب سے ہی سب سے دیں اور بے بنیاد ہے، پھر بھی ہم بطور اتمام حجت ان کی خدمت میں ایک اور حوالہ انٹیکلو پیڈیا آف ریجنین: انڈیا تکس (جلد نہم) سے پیش کرتے ہیں جو رومی دور ہی کے مفہوم پر روشنی ڈالتے ہوئے سنگرم صاحب کی تحقیق اور

ارشاد صاحب کے دعوے، دونوں کی وجہیاں اڑانے کے لئے کافی ہے، ملاحظہ ہو:

Fundamentally natura signified 'birth' (as in Terence, Ad., 126, 902), i.e. the process by which living objects come into being. Since after a fashion things without life come into being, they can metaphorically be said to be born. That these processes are only individuals in their own special series, and that each series is itself one of a countless number, are matters of elementary observation. Realization of these facts on the part of the Romans so extended the meaning of natura that it came at length to stand for the grand aggregate of the processes of becoming. ۲۰۵

مندرجہ بالا اقتباس سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ Natura کا لفظ بنیادی طور پر خواہ کسی بھی مفہوم پر کیوں نہ دلالت کرتا ہو مگر بالا اثر خود اہل روم ہی نے اس کے مفہوم کو وسعت دے کر Becoming کے مترادف قرار دے لیا تھا۔ اب اس میں تو کوئی شک نہیں کہ مجر شاد نے سکولش پر لکھنے کے اعتراض کو رد کرنے کی یہ ترکیب خوب نکالی کہ

Natura کے لفظ سے Becoming کے مفہوم ہی کو خارج کر دیا جائے۔ ذرا ہے گا بالنس ذبح کی بالسرری۔ مگر افسوس کہ اپنے بدن کو نشہ بنانے کی بجائے ان کا تبر سکولش کے عہد سے نو سو سال پیچھے لو کر شیش کے دور میں جاگرا۔ انہیں اگر Natura کے لفظ سے Becoming کے مفہوم کو خارج کرنا ہی تھا تو اس بات کو

لو کر شیشی روفاۓ ۵۰۰ ق م کے زمانے میں ثابت کرنے کی بجائے خود سکولش کے عہد یعنی نوویں صدی مسوی ثابت کرنا ضروری تھا۔ لیکن پتہ نہیں انہوں نے کیسے یہ بات باور کر لی کہ سکولش سے نو سو سال پہلے Natura کے لفظ سے تغیر اور Becoming کے مفہوم کو خارج کر کے وہ سکولش پر لکھنے کے اعتراض کو رد کر سکیں گے۔ اور ساتھ ہی یہ بھی فرض کر لیا کہ لو کر شیش کے عہد کے بعد پورے نو سو سال تک زمین کو مطلقاً جنبش ہی نہیں ہوگی اور اس لفظ کے معنی کس وقت گھوم پھر کر واپس اپنی جگہ پر نہیں آجائیں گے۔

اچھا۔ ایک محدود دائرہ زمانی ہی کی حد تک تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ سنگر کی بات درست بھی ہو سکتی بشرطیکہ اسے لو کر شیشی اور اس کے عہد ہی کے حوالے سے دیکھا جائے یعنی اسے اس سے آگے بڑھا کر سکولش کے عہد یا عہد حاضر پر منطبق کرنے کی کوشش نہ کی جائے اور ہمیں معلوم ہے کہ کم از کم چارلس سنگر کے مقالہ میں ایسی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ لیکن اگر سنگر کی منشا کے برعکس ارشاد صاحب ایسا کرتے ہیں تو اس کا مطلب سولے اس کے اور کیا سمجھا جائے کہ یا تودہ خود اپنے ہی دیئے ہوئے حوالوں سے درست نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت نہیں

رکھتے۔ یا جان بوجھ کر سنگر کی تحقیق سے وہ نتائج اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اس کا منشا نہیں۔ مہر حال واقعہ جو بھی ہو کم از کم ہمارے لئے تو مسئلہ زیر بحث میں بس یہی ایک بات فیصلہ کن اہمیت کی حامل ہے کہ Natura کے لفظ کو خود سکولس کس مفہوم میں استعمال کرتا ہے نہ یہ کہ لو کریشس نے اسے کس مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ اب چونکہ سکولس کا کوئی ذکر چارلس سنگر کے اس اقتباس میں موجود نہیں، جو محمد ارشاد نے پیش کیا، لہذا وہ ہمارے کام کی چیز نہیں ہیں تو دراصل دیکھنا یہ ہے کہ خود سکولس کے نزدیک Natura کا لفظ Phusis کے مترادف ہے یا نہیں۔ اور یہ بات معلوم کرنے کے لئے ہمیں کیس اور جانے کے

De Divisione Naturae

ضرورت نہیں۔ خود سکولس کی کتاب

Phusis

کے لاطینی لفظ کو یونانی لفظ

Natura

ہی سے ہیں پتہ چل جائے کہ وہ

De Divisione

کے مترادف ہی سمجھتا ہے۔ اور دونوں کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ ملاحظہ ہو

Naturae

کا تمبیدی پیرا گراف جو ایک مکملے کی شکل میں ہے اور جس میں سکولس نے واضح طور پر مذکورہ الفاظ کو ایک دوسرے کے مترادف کے طور پر استعمال کیا ہے:

JHON SCOTUS ERIGENA ON THE

DIVISION OF NATURE*

Master: While thinking about and inquiring as diligently as my faculties permit into the first and highest division of all things capable of being perceived by the soul, or into those which transcend its reach—into those things which are, and those which are not—a general term embracing all of these occurred to me: in Greek the term is *phusis*, in Latin, *natura*. Does the case seem otherwise to you?

Disciple: No: I quite agree. Indeed, even I, although just a novice when it comes to reasoning, can see this is the case.

Master: Consequently, *nature* is the general name for all things which are and which are not?

۳۱

سکولس پر گینوں کو اس لئے کہ وہ وجود مطلق پر نہیں Natura کا اطلاق کرتا ہے

جو درست نہیں۔ اس لئے کہ یونانی لفظ Phusis اور لاطینی لفظ Natura دونوں ہی میں

کا تصور لازمی طور سے شامل ہے اور یہ وہ چیز ہے جو ظہور میں آتی ہے۔ لہذا ظہور میں آنے

والی فطرت پر وجود مطلق کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ بالکل صاف اور سیدھی سی بات تھی مگر چونکہ گینوں نے

کسی تھی اس لئے محمد ارشاد نے اس کی تردید میں Natura کے لفظ سے Becoming کا مفہوم ہی خارج کرنے کا بیڑہ اٹھایا یہ جانے بغیر کہ سکولس نے صرف ایک Natura کا لفظ ہی نہیں بلکہ اس کے مترادف کے طور پر Physis کا لفظ بھی استعمال کیا ہے۔ بغیر انہیں اگر یہی ضد ہے کہ وہ Becoming کے مفہوم کو ان الفاظ سے خارج کر کے ہی چھوڑیں گے۔ تو بسم اللہ۔ مگر یہ سوچ لیں کہ اب اس مفہوم کو صرف Natura ہی کے لفظ سے نہیں Physis کے لفظ سے بھی خارج کرنا پڑے گا۔ لیکن انہیں Pre-Socratic یونان سے سکولس اری جینا کے عہد یعنی قرون وسطیٰ تک مسلسل دوڑانے کی بجائے ہم تو اس پر بھی تیار ہیں کہ انہیں کی بات مان کر انہیں اس رحمت سے بچالیں آخر ان کا دعویٰ یہی تو ہے ناکہ Natura کا لفظ Becoming کی بجائے مصدر و مبداء اور اصل Origin کا مفہوم دیتا ہے۔ تو چلئے ہم انہیں کی بات مان لیتے ہیں اور اس مفہوم کی روشنی میں نیچر کے بارے میں سکولس کے خیالات کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثلاً سکولس کا یہ قول دیکھیے:

"Nature is the general name for all things which are and which are not"

اب اس جملہ میں Natura کی جگہ Origin کا لفظ رکھ کر دیکھ لیجئے کہ کیا بات بنتی ہے۔ یعنی

Origin is the general name for all things which are and which are not
 کیئے کیا بات دھیان میں آئے؟
 اگر Origin کا لفظ رکھنے سے جملہ محل ہو گیا ہو تو اس کا مطلب ہم سے نہیں، ارشاد صاحب سے پوچھنا چاہئے۔

- اچھا سکولس کا ایک اور قول لیجئے۔ وہ نیچر کی تقسیم حسب ذیل چار انواع میں کرتا ہے:
- ۱۔ وہ جو تخلیق کرتی ہے۔ مگر تخلیق نہیں کی جاتی۔
 - ۲۔ وہ جو تخلیق کی جاتی ہے اور خود بھی تخلیق کرتی ہے۔
 - ۳۔ وہ جو تخلیق کی جاتی ہے مگر خود تخلیق نہیں کرتی۔
 - ۴۔ وہ جو نہ تخلیق کرتی ہے۔ اور نہ تخلیق کی جاتی ہے۔

اب ان چاروں انواع کو ارشاد صاحب کے بیان کردہ مفہوم کی روشنی میں یعنی باعتبار مصدر و مبداء کے

دیکھا جائے تو زیادہ سے زیادہ پہلی نوع ہی مصدر و مبداء کے مصداق قرار پا سکتی ہے۔ اور چلئے دوسری نوع کو بھی اس کے جزو ثانی کے حوالے سے مصدر و مبداء کہہ لیجئے۔ مگر جزو اول (وہ جو تخلیق کی جاتی ہے) کے حوالے سے اسے مصدر و مبداء کہنا کسی طرح بھی درست نہیں۔ گویا یہ نوع ایک جزو کے اعتبار سے مصدر و مبداء کے مصداق ہو کہ دوسرے جزو کے اعتبار سے اپنی تکذیب آپ کرتی ہے۔ رہی تیسری اور چوتھی انواع۔ سوائے بیان کردہ مفہوم کی رو سے تو ارشاد صاحب انہیں مصدر و مبداء ہی کے مصداق سمجھتے ہوں گے۔ مگر تیسری نوع کے بارے میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ارشاد صاحب اسے کس چیز کا مصدر و مبداء سمجھتے ہیں، اور کیوں؟ یہ دیکھتے ہوئے کہ اس کے دونوں اجزاء اس کے مصدر و مبداء ہونے کی تکذیب کر رہے ہیں، اسے مصدر و مبداء کہنا انتہائی مہمل بلکہ متناقض بات ہے۔ ایک ایسی شے جو نہ صرف یہ کہ کچھ تخلیق نہ کرتی ہو، بلکہ خود بھی مخلوق ہو، اسے کوئی ایسا شخص ہی مصدر و مبداء کے درجہ پر فائز سمجھ سکتا ہے جو فہم و فراست کے اعتبار سے خود بھی بانجھ ہو۔ اور یہی حال چوتھی نوع کا بھی ہے۔ جو غیر مخلوق تو ہے مگر کچھ تخلیق نہیں کرتی۔ لہذا اسے بھی مصدر و مبداء کے مصداق سمجھنے کے لئے کوئی ایسا ہی آدمی چاہیے جو فہم و فراست کے اعتبار سے محمد ارشاد کا ہم پایہ ہو۔

افسوس کہ محمد ارشاد کا مصدر و مبداء اپنی مہمیت کے باعث سکولس کا دفاع کرنے میں ناکام رہا۔ اب ہمیں اندیشہ ہے کہ کہیں وہ اس فہم و فراست کے ساتھ یونان سے قرون وسطیٰ تک دوڑ ہی نہ لگانے لگیں۔ اس لئے ہم انہیں واپس رہنے گینوں کے اعتراض کی طرف لاتے ہیں جنہوں نے سکولس کے بارے میں کہا ہے کہ وہ

وجود مطلق پر نیچر کا اطلاق کرتا ہے جو درست نہیں، اس لئے کہ نیچر کے لفظ میں Becoming کا مفہوم شامل ہے۔ سو اب جب کہ نیچر Natura کے لفظ کے سلسلہ میں سکر کی سند ساقط الاعتبار اور سکولس پر گینوں کا اعتراض جائز اور بہ حق قرار پا چکا ہے، ہم ارشاد صاحب کی توجہ اس امر کی جانب مبذول کرانا چاہتے ہیں کہ سکولس پر کوئی ایک گینوں ہی نے انوکھا اعتراض نہیں کیا، بلکہ اس کی فکر کے بعض گوشوں پر اس کے اپنے زمانے سے لے کر آج تک مسلسل اعتراضات ہوتے رہے ہیں۔ اور دور کیوں جائیے خود ارشاد صاحب ہی نے سکولس کے موقف کو من و عن بیان کر نیوالوں میں ایک نام برٹرینڈ رسل کا اور دوسرا انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایٹھکس کا لیا ہے۔ لہذا انہیں کم از کم یہ تو معلوم ہونا چاہیے کہ سکولس کے یہ دونوں ہی مستند شارحین اسے Pantheistic طرز فکر کا حامل بتاتے ہیں اور بہت سے دوسرے شارحین بھی اس بات پر متفق ہیں کہ اس کے ان لوگوں کو سکولس خدا کے نیچر کے دائرے میں آجاتا ہے۔ اور کیوں نہ کہے جب کہ وہ خود ہی صاف

الفاظ میں خدا کو Species of Nature کتاب De Divsione

Naturae سے یہ اقتباس دیکھیے :

Master: Then let us return to those things which we have already mentioned: that is, to the division of nature Now of these, the first differentia, as we saw, was into that which creates and is not created. Such as species of nature is correctly predicated of God alone : ۳۲۵

یہ خالص سچائی ازم ہے۔ اور رہنے گینوں کو بھی سکولٹس پر یہی اعتراض ہے کہ اس کے ہاں خدا اور نیچر کے درمیان یا تشبیہ اور تنزیہ کے درمیان فرق واضح نہیں۔ وہ نیچر اور خدا دونوں ہی پر Nature کے لفظ کا اطلاق کرتا ہے اور مراتب الہیہ اور مراتب کونیہ کے درمیان کوئی حد فاصل قائم نہیں کر پاتا۔ وہ اپنی پہلی قسم کو

Species of Nature کتاب ہے اور اس سے خدا مراد لیتا ہے۔ اس کی چوتھی قسم کا تعلق بھی مراتب الہیہ سے ہے۔ مگر وہ بھی نیچر کے دائرے کے اندر بند ہے، اس سے ماورائے نہیں۔ ایسی صورت میں سکولٹس اور اس کے بعض شارحین کا اس کی پہلی اور چوتھی اقسام کو "خدا" کے مترادف قرار دینا گویا مراتب الہیہ پر مراتب کونیہ کا اطلاق کرنے کے برابر ہے۔ اور یہ بات مابعد الطبیعات کے نقطہ نظر سے صریحاً گمراہی کی ذیلی آتی ہے۔

اب یوں تو ان توفیحات کے بعد ارشاد صاحب کی سمجھ میں یہ بات آجانی چاہیے کہ گینوں کا سکولٹس کی پہلی اور چوتھی اقسام کو پریش اور پر اکڑتی کے مترادف سمجھنا کیوں صحیح ہے اور سکولٹس اور اس کے بعض شارحین کا "دونوں کو خدا" کہنا کیوں غلط ہے۔ یا یسوع مسیح کی نیچر کے الہوی اور بشری پہلوؤں کی تشریح مند وہیں کے روایتی اصولوں کی مدد سے کسی قسم کے الجھاؤ کے بغیر کیوں ممکن ہے اور

Natura Naturata اور کی مغربی اصطلاحوں کی مدد سے کسی الجھاؤ کے بغیر کیوں ممکن نہیں لیکن یہ یقین ہے کہ یہ باتیں ان کی سمجھ میں نہیں آئیں گی۔ اور یہ بات بھی ان کے دماغ سے بارہ پھر بارہ ہی رہے گی کہ خدا کے تنزیہی تصور کی نفی اور سریانی تصور کے اثبات کا شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی سے کوئی تعلق نہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے ان کے ہاں جن فصوص سے خدا کے تنزیہی تصور کی نفی اور سریانی تصور کے اثبات کو ثابت کرنے کے لئے چند فقرے بلا سوچے سمجھے نقل کر دیئے ہیں، انہیں تینوں فصوص یعنی فصوص آدمیہ، فصوص ایاسیہ اور فصوص نوحیہ میں تنزیہ اور تشبیہ دونوں کے بارے میں ابن عربی کے مسلک کا پورا بیان موجود ہے جو تنزیہ یعنی یا تشبیہ فصوص کے مقابلہ میں تشبیہ فی التنزیہ اور تنزیہ فی التشبیہ یعنی تشبیہ اور تنزیہ دونوں کی ضرورت پر زور دیتا ہے۔ اور یہی وہ مسئلہ ہے جو پوری مسیحی فکر اور ازم مند وسطی کی مابعد الطبیعات اور فلسفہ میں بری طرح الجھ کر رہ گیا ہے۔ نتیجہ یہ کہ نہ تو سکولٹس ہی اس گمراہی کو سمجھ سکتا

ہے جو Natura کے لفظ کا اطلاق مراتب الہیہ پر کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور نہ ہی کتھولک مفکرین کی سمجھ میں یہ بات آتی ہے کہ یسوع مسیح کی نیچر کی بحث میں Natura کے لفظ کا استعمال کن گمراہ کن نتائج کو پیدا کرنے کا سبب بن سکتا ہے۔

اب جہاں تک Natura Naturans (فطرت خالقہ) اور Natura Naturata (فطرت مخلوقہ) کی اصطلاحوں کا تعلق ہے تو یہ بات ان اصطلاحوں پر غور کرنے ہی سے آسانی کے ساتھ سمجھ میں آجاتی ہے کہ مغربی فلسفے کی ان اصطلاحوں کا تعلق کسی مابعد الطبیعیاتی اصل اصول سے اتنا نہیں جتنا کہ عالم فطرت (Natura) سے ہے۔ ان کے مقابلہ میں فعل و انفعالات کے تصور کو ظاہر کرنے والی روایتی اصطلاحیں روایتی تہذیبوں کی مابعد الطبیعیات سے ماخوذ اور اسی سے منسلک ہیں۔ لہذا ان کی معنویت کا پھیلاؤ بھی ظہور کلی کے وسیع تر تناظر میں افق در افق مختلف مراتب وجود سے وابستہ ہوتے ہوئے ایک جہان معنی کو اپنے اندر سمیٹ لیتا ہے اور ان سے کسی بھی مرتبہ وجود میں کسی قسم کا الجھاؤ پیدا نہیں ہوتا جب کہ فطرت خالقہ (Natura Naturans) اور فطرت مخلوقہ (Natura Naturata) کی اصطلاحوں کا تعلق ایک ایسی تہذیب سے ہے جن کے پاس یا تو اپنی مابعد الطبیعیات کامل و اکمل شکل میں موجود نہیں یا جو اسے گم کر کے عالم فطرت یا عالم طبعی تک محدود ہو کر رہ گئی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ یہ اصطلاحیں جن کا خمیر بھی "عالم فطرت" ہی سے اٹھا ہے اپنی سطح سے اوپر اٹھنے کی بمشکل ہی سکتا رکھتی ہیں چنانچہ یہ اگر کبھی عالم فطرت سے اوپر اٹھتی بھی ہیں تو مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے مہل نتائج پیدا کرنے کا سبب بنتی ہیں اور گو کہ انہیں ان کی حدامکانی سے آگے بڑھائے بغیر درست طور پر بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ شیخ شواں اور بعض دوسرے لوگوں کے ان حوالوں سے ظاہر ہے جو گذشتہ صفحات میں گذر چکے، مگر جب اس بات کا لحاظ کئے بغیر ان کا اطلاق خدا اور عالم فطرت پر اس طرح کیا جائے کہ خدا اور فطرت ایک دوسرے کا مکمل بن جائیں تو اس سے خدا کے تنزیہی تصور کی نفی اور سریانی تصور کا اثبات لازم آتا ہے حتیٰ کہ Pantheism میں تو ہر دو اصطلاحات خدا اور فطرت کے مترادفات کے طور پر استعمال ہو کر نیچر کو خدا اور خدا کو نیچر میں تبدیل کر دیتی ہیں۔ چنانچہ رینے گینوں ایسی ہی باتوں پر مابعد الطبیعیات کے نقطہ نظر سے اعتراض کرتے ہیں تو محمد ارشاد اسی کی تردید پر تکی جاتے ہیں اور یہ بات بالکل بھول جاتے ہیں کہ روایت اور جدیدیت کی اصل بحث میں (جس سے بھاگ کر ارشاد صاحب نے مذکورہ اصطلاحات کے قضیہ میں پناہ لینے کی کوشش کی ہے) ان کا بنیادی اعتراض عسکری پر یہ تھا کہ ان کا تصور روایت کتھولک تصور روایت ہے اور ان کی کتاب "جدیدیت" رومن کتھولک چرچ کے مذہبی اور فلسفیانہ عقائد کے دفاع میں لکھی گئی ہے۔ لہذا اس روہ بات جو رومن کتھولک مذہب میں گمراہی ہے ان کے نزدیک بھی گمراہی ہے۔ لیکن اب جب کہ مذکورہ اصطلاحات کے سلسلہ میں بھی عسکری گینوں اور

ان کے شارحین کھتو تک فکر و فلسفہ کی گراہی کو روایت کے نقطہ نظر سے واضح کرتے ہیں تو ارشاد صاحب بلبل اٹھتے ہیں اور اس کے دفاع میں ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتے ہیں۔ مگر شاید لمحہ بھر کو بھی نہیں سوچتے کہ کل جس بات پر عسکری کو بے سبب مطعون کر رہے تھے آج خود ہی اسی کے مرتکب بھی ہو رہے ہیں۔

مگر اس میں شک نہیں کہ محمد ارشاد کے مضمون کا سب سے دلچسپ اور زوردار حصہ ان اشعار ہی پر مشتمل تھا جن کے ذریعہ انہوں نے اپنے موقف کی کمزوری اور دلائل کے بولے پن کو چھپتے ہوئے بعض باتیں ہمارے بارے میں بھی بھر زار اشارہ و کنایہ کرنے کی کوشش کی تھی۔ مثلاً جہاں انہوں نے ہمارے بارے میں یہ فرمایا کہ "فلسفہ ان کے بس کا روگ نہیں یہ پڑھنے کی نہیں سیکھنے کی چیز ہے" وہاں اس شعر کے ذریعہ بھی ہمیں خبردار کیا کہ

اے کہ از کوچہ معشوقہ مایہ گزری !

با خبر باشی کلمہ می شکند دیوار کشی !

مگر اب ان کی جو گت معشوقہ ہی کے کوچے میں (خود معشوقہ کے ایما پر) بنی ہے اس سے ان کے دعووں کی سب قلعی کھل گئی ہے۔ اور وہ کوچہ معشوقہ "میں کھڑے زبانِ حال سے یہ اعتراف کر رہے ہیں کہ کلمہ کھل گئی ہمچھدا نی میری

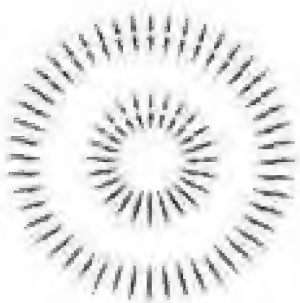
اور اس کے ساتھ ہی ان کے نقل کردہ اشعار میں سے ہر شعر کا رخ بھی اسی طرح پلٹ کر خود ان کی اپنی جانب ہو گیا ہے جس طرح خاقانی کی طرف اس کے وہ سب سب جو یہ اشعار پیش کرتے جو اس نے ایک موقع پر اپنے استاد ابو العلاء گنجوی سے ناراض ہو کر ان کی شان میں کہے اور لکھے کہ انہیں بھیجے تھے مگر ابو العلاء گنجوی نے اسی کاغذ کی پشت پر یہ چار مصرعے نصیحتاً لکھ کر کاغذ اسے لوٹا دیا تھا،

خاقانیا! اگر چه سخن نیک دنیا

یک بند گوشت بشنو رائیگانیا

ہجو کے مکن کہ ز تو بہ بود بس

شاید کہ او پدید بودت تو نہ انیا



۱۰ روایت اور جدیدیت - ایک جائزہ (محمد ارشاد) مطبوعہ "فنون" لاہور - شمارہ نمبر ۱ - بابت
فروری مارچ ۱۹۸۲ء

۱۱ جدیدیت - چند تشریحات (سراج منیر) اور جائزے کا جائزہ (جمال پانی پتی) مطبوعہ
روایت لاہور - شمارہ نمبر ۱

۱۲ 3. Encyclopedia of Philosophy - Vol.6 (P.33).

۱۳ 4. Great Ideas - A Syntopicon I - Ch. 29 : God (P.546)

۱۴ 5. Spinoza by Stuart Hampshire (P. 54)

۱۵ 6. Spinoza by Stuart Hampshire (P. 46)

۱۶ روایت لاہور - شمارہ نمبر ۱ - (جائزے کا جائزہ از جمال پانی پتی)

۱۷ انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ اینٹیکس - جلد نمبر ۲۱۹

9. The world as Will and Representation by Arthur Schopenhauer -
Ch. XVII on Man's need for Metaphysics - Vol. II (P. 175).

10. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines

by Seyyed Hossein Nasr (P. 61)

11. Encyclopedia of Religion and Ethics (Vol.9) - P.227

12. Essays in Philosophy by James Ward (PP-249-250)

13. Dimensions of Islam by Frithjof Schuon (P. 103)

۱۸ جائزے کا جائزہ (جمال پانی پتی) مطبوعہ روایت لاہور - شمارہ نمبر ۱

15. Encyclopaedia of Philosophy (Vol.5) - P. 451

۱۷. سنوین ہارلی عبارت کا حوالہ سابقہ صفحات میں پہلے ہی گزر چکا ہے۔ اب اس کے مقابل میں سکری صاحب کی عبارت کو بھی ایک بار پھر دیکھ لیا جائے تو بات واضح ہو جاتی ہے۔

۱۸. "فنون" لاہور۔ شمارہ نمبر ۱۷۔ بابت فروری مارچ ۱۹۸۲ء۔ صفحہ ۲۸

۱۹. "فنون" لاہور۔ شمارہ نمبر ۲۱۔ بابت ستمبر اکتوبر ۱۹۸۲ء۔ صفحات ۵۵-۵۶

۲۰. ایضاً صفحہ ۵۴

۲۱. جائزے کا جائزہ۔ (جمال پانی پتی) مطبوعہ "روایت" لاہور۔ شمارہ نمبر ۱۷

۲۲. ملاحظہ ہو شیخ شوآں (عیسیٰ نور الدین) کا حوالہ جو سابقہ صفحات میں گزر چکا۔

۲۳. روایت اور جدیدیت۔ (محمد ارشاد) مطبوعہ "فنون" لاہور۔ شمارہ نمبر ۲۱۔ بابت ستمبر اکتوبر ۱۹۸۲ء

۲۴. یعنی سراج منیر اور جمال پانی پتی کے جوابی مضامین مطبوعہ "روایت" لاہور۔ شمارہ نمبر ۱۷

24. Science, Religion and Reality Ed. by Joseph Needham (P. 94)

۲۵. یونانی زبان کا لفظ Phusis

26. Idea of Nature by R.G. Collingwood

27. Summa Theologica – Vol.II (P.710)

۲۸. اپنے گزشتہ مضمون (مطبوعہ روایت لاہور شمارہ ۱۷) میں ہم نے جو حوالے دیئے تھے ان کے بارے میں ارشاد صاحب کو یہ گمان گزرا ہے کہ انہوں نے انہیں اپنی جگہ سے ہٹا دیا ہے یہ بعض ان کی خوش فہمی ہے اور اس کا ایک بڑا سبب کاتب کا کمال ہر مذہب ہے جس نے ہمارے مضمون میں چند مقامات پر کچھ ایسا کام دکھایا کہ سارا نقشہ ہی الٹ کر رہ گیا۔ نتیجہ یہ کہ ارشاد صاحب نے خود کو نگرانی کے کام پر مامور کرتے ہوئے ہم پر اعرابی کی پھبتی کسی۔ لیکن فنون کا یہ اعرابی اگر ضعفِ بصر میں مبتلا نہ ہوتا اور نگرانی کا کام ہی ذرا سوجھ بوجھ سے انجام دے سکتا تو اسے کاتب کا کمال باسانی نظر آسکتا تھا جس نے Essence کی جگہ

Substance اور wisdom کی جگہ Philosophy

کو دے کر انہیں ان کے مضمون کا مواد فراہم کرنے میں مدد دی۔

۲۹. یہاں منور کرنے کی بات یہ ہے کہ اگر لوگریٹھس نے Natura کے لفظ کو

Origin کے معنوں میں استعمال کیا ہوتا تو مترجم کے لئے اس جگہ

Origin of things کی بجائے Nature of things کے الفاظ لکھنا ممکن نہ ہوتے

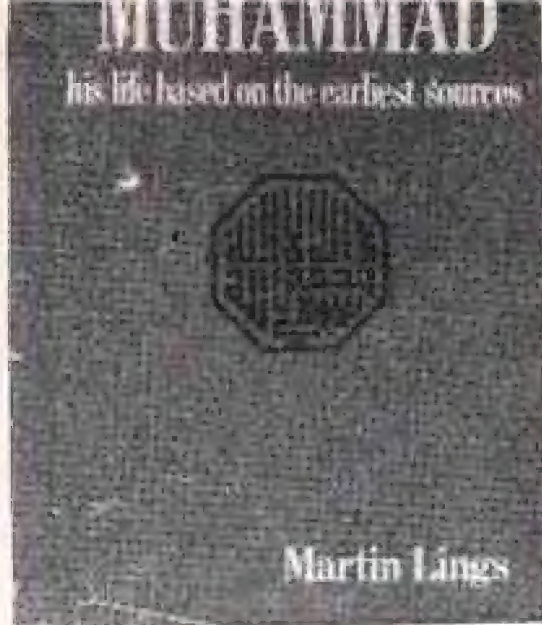
31. Translated by H. Shapiro from J.S. Erigena's De Divisione Naturae Book I.
32. Medieval Philosophy - Selected Readings from Augustine to Burden Ed. by Herman Shapiro (P. 90)

کتابت

نقد و تبصرہ

۱۔ مذہب اور تصوف

五



نام کتاب: محمد
مصنف: ابوبکر سراج الدین
قیمت: ۱۳۰ روپے
ناشر: سہیل اکیڈمی چوک اردو بازار لاہور

تورات کی کتاب پیدائش میں آیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ان اولاد تھے اور صاحب اولاد ہونے کی امید بھی نہ رہی تھی۔ ایک رات اللہ تعالیٰ نے انہیں نیند سے باہر آنے کا حکم دیا اور ان سے یوں فرمایا: آسمان کی طرف دیکھو اور اگر گن سکو تو اس پر بکھرے ہوئے ستاروں کو شمار کرو۔ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام اس سے عاجز ہوئے تو اسی آواز غیبی نے ان سے کہا: "تیری نصیت بھی اتنی ہی ہو گی۔"

انگریز مصنفون مفکر اور اسلام شناس، مارٹن لنگز (ابوبکر سراج الدین) کی تصنیف محمد کے باب اول کا آغاز سطور بالا سے ہوتا ہے۔ یہ باب ولادت اسماعیل علیہ السلام کے مقدس کی حیثیت رکھتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جد امجد کی ولادت سے ابتداء کرتے ہوئے حضور اکرم کی سیرت طیبہ کی تفصیلی اور تشریح کی بنیاد قدیم، اصلی اور معتبر اسلامی مآخذ پر رکھی گئی ہے۔ دیگر مآخذ کے علاوہ سیرت ابن اسحاق خصوصاً استحصال کی گئی مصنف کی ہنرمندی اور مہارت تحریر نے کتاب کو اس کے تینوں اجزائے ترکیبی یعنی ابن اسحاق، ابن سعد اور واقدی سے بڑا بنا دیا ہے۔

مستشرقین کے قلم سے مختلف یورپی زبانوں میں سیرت مبارکہ اور تاریخ اسلام پر بہت کتابیں لکھی گئی ہیں۔ مگر مارٹن لنگز کی انگریزی تصنیف کو ان تمام تالیفات پر فوقیت حاصل ہے۔ ان کی تصنیف کچھ ایسی خصوصیات کی حامل ہے جو اسے دیگر تمام موجودہ تصانیف میں اہم ترین اور ممتاز مقام عطا کرتی ہیں کتاب کی خصوصیات مختصر اہل بیان کی جا سکتی ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ کتاب اپنی ترتیب اور مواد کے اعتبار سے بالکل ویسی ہے جیسی کہ مسلمان سیرت نگاروں کی معتبر کتابیں ہوا کرتی ہیں کتاب کا آغاز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد کے بیان سے ہوتا ہے پھر ولادت نبوی اور بچپن، جوانی اور بعثت سے پہلے کا دور، تامل اور تفکر کا زمانہ اور اس زمانے کی خصوصیات بیان ہوئی ہیں۔ بعد ازاں واقعہ بعثت، نزول وحی اور اولین مسلمانوں کے ایمان لانے کا ذکر ہے۔ اس دور میں جب پیغمبر اکرم نے وحی الہی آشکار نہیں کی تھی، اشاعت اسلام کی نہ ہوئی تھی۔ اس کی

وضاحت کتاب کے لکھے ابواب کا موضوع ہے پھر جب آنحضرتؐ کو وحی کی کھلی تبلیغ پر مامور کیا گیا تو انہیں کسی مخالفت اور عیار کا سامنا کرنا پڑا۔ ہجرت کیونکر ہوئی پہلے عام مسلمانوں کی پھر پیغمبرؐ آخر کی۔ اس کے بعد کے ابواب غزوات نبویؐ، فتح مکہ، غزوہ تبین، کفار کی شکست اور مدینہ میں حضورؐ کی واپسی، ماحولیت کے واقعات سے تشکیل پاتے ہیں۔ وفات نبی اکرمؐ کی طرف اشارہ کر کے کتاب اختتام کو پہنچی ہے۔

جیسا کہ سطور ماقبل سے اندازہ کیا جاسکتا ہے یہ کتاب رسول خداؐ کی زندگی کے تمام اہم نکات و مراحل کا ابتداء سے انتہا تک احاطہ کرتی ہے۔ کتاب چونکہ مغرب والوں اور انگریزی خواہ قارئین کے لیے لکھی گئی ہے۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تاریخ میں پہلی بار کسی مغربی زبان میں قارئین کے لیے پیغمبر اکرمؐ کی زندگی کی ایک روشن اور متوازن تصویر پیش کی گئی ہے۔ اس جیسی کوئی کتاب اس موضوع پر آج تک نہیں لکھی گئی۔ دوسرے تمام مغربی کتابوں میں مستشرقین کے تعصبات اور خفیہ اغراض اور مقصد بھی مصنفین کی کوتاہی کے سبب زندگی کی یہ تصویر ابہام اور تیرگی کے اندجروں میں لپٹ کر رہ گئی ہے۔

دوسری خاص بات یہ ہے کہ مصنف کتاب نے ہر قدم پر یہ سعی کی ہے کہ قارئین کے لیے رسول خداؐ کی زندگی کی تفصیل اس طرح بیان کرے جیسی کہ وہ ہے نہ کہ جیسی اس کی یا کسی اور کی خواہش ہے۔ اس معاملہ میں بھی ترفیق الہی ان کی مددگار ہوئی ہے۔ دیگر یہ وہ عیب ہے جس سے مشرقی زبانوں کے سیرت نگار اور خصوصاً جدید مصنفین رنجی کہ شبلی نعمانی بھی اکرم ہی بچ پائے ہیں۔ مصنف اس امر سے بخوبی آگاہ ہیں کہ پیغمبر اکرمؐ کی شخصیت ربانی اور ان کی زندگی کے حواریت و واقعات کی شرح آسان کام نہیں۔ اس لیے کہ ان سب کے مابین اور ربیت خداوندی اور مشیت ازلی کا فرما میں وہ شخص جو اتنے اہم کام کا بیڑا اٹھا رہا ہے وہ علم کے علاوہ تقویٰ اور ربیت خالص کا بھی محتاج ہے۔ تاکہ خدا اور اس کے رسول کے متعلق امور کے بیان میں اس کی اپنی خرابشات اور ہوائے نفس کا گزند نہ ہو سکے۔ اس نکتہ کو سمجھنے کے لیے اتنا کافی ہے کہ مستشرقین مثلاً مزدک کی تحریر سامنے رکھی جائے اور اس کا موازنہ زیر تبصرہ کتاب سے کیا جائے۔ یہیں تفاوت رہ از کتابہ کجا! — ایک جگہ وہ لکھتا ہے کہ قرآن میں جو نبی الہی کا لفظ وارد ہوا ہے اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ پیغمبرؐ نوشت وخواند سے واقف نہیں تھے اس کی دلیل کے طور پر اور اپنے تعصب اور عناد کے مارے پر مثال پیش کی ہے کہ حضورؐ کی تجارتی زندگی کا لازمہ یہ رہا ہو گا کہ وہ لکھنے پڑھنے کی مبادیات سے شناسائی حاصل کرتے لہذا انہیں لکھنے پڑھنے سے نا بلد نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس خود ساختہ نظریہ پر اس نے پوری داستان تراش کر رکھ دی ہے۔ تاکہ اس کے غرور علمی اور توہم تعصب کی تسکین ہو سکے۔

زیر تبصرہ کتاب محمدؐ کا موازنہ و مقابلہ اگر مستشرقین اور مغربی مصنفین کے ان آثار و کتب سے کیا

جائے جو سیرت و رسالت پیامبر اسلام کے موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ تو ایک اور انتہائی اہم اور سیاسی تفاوت بھی سامنے آتا ہے جو اس کتاب اور دیگر کتب کے مابین موجود ہے۔ ایک مستشرق یا مغربی مصنف کبھی پیامبر اسلام کی سیرت اتنی سادگی اور وضاحت سے نہیں لکھتا۔ اس کا طریقہ کار یہی ہے کہ مسئلہ کو پیچیدہ کر کے پیش کرے۔ اور رسول خدا کی زندگی کے اوضاع و احوال و شرائط کا تجزیہ و تحلیل کرے۔ بلکہ اسے تلاش رہتی ہے کوئی بہانہ یا نشانہ خواہ کیسا ہی کمزور ہو، ایسا ملے جس سے وہ یہ باور کر سکے کہ رسول خدا کسی دوسرے شخص یا دوسرے دین سے متاثر تھے یا ان کے گرد و پیش کے اجتماعی اور تاریخی احوال و اوضاع ان کے پیغام کی تشکیل میں اثر انداز ہوئے ہیں۔

ایک مستشرق یا مغربی عالم نے یسوع مسیح، اور پیغمبر کے الفاظ وہ معنی ہی نہیں رکھتے جو روایتی تہذیبوں میں ان الفاظ سے منسوب ہیں۔ ان کلمات کے روایتی اور دقیق معنی میں یسوع مسیح کے مترادف ہے اور پیامبر وہ شخص ہے جو خدا کا پیغام سوائے مردم ابلاغ کرنے پر مامور ہو۔ مذکورہ طبقہ یہ مفہوم قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ ان کے نزدیک اسکندر مقدونی اور پیغمبر میں تاریخی شخصیات ہونے کے اعتبار سے کوئی اساسی فرق نہیں ہے۔ دونوں انسان تھے۔ اور دونوں ہی اپنی زندگی اور اپنے اعمال پر محیط اجتماعی، سیاسی اور اجتماعی احوال و اوضاع سے متاثر تھے۔ ان احوال و اوضاع کے تجزیہ و تحلیل کے نتیجہ میں ان کے اعمال و مقاصد کے محرکات بہتر آشکار ہو سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ مغربی مورخین یا مستشرقین اس انداز میں کیوں سوچتے ہیں؟ اس لیے کہ یہ دونوں طبقے ادیان و پیامبران اور روحانی شخصیات کے مطالعات کے ضمن میں دین و نبوت اور روحانیت کی دو اساسی جہات سے ہمیشہ صرف نظر کرتے ہیں ایک جہت متغالی و ماوراء الطبیعی اور دوسری جہت داخلی و اسرار آمیز۔ یہی دونوں جہات دین و نبوت و روحانیت کا اصلی محور ہیں۔ اور ان سے عقلیت برتنے سے سارے فکری مغالطے جنم لیتے ہیں۔ صمنابر عرض کر دینا بھی بیجا نہ ہو گا کہ کلام الہی اور شخصیات الہی کی پہلی داخلی عینیت اور اسرار آمیز جہت ہے جس سے ادیان کے بظاہر سادہ بیانات اور پیامبران کرام کے کردار و صریح کی دقیق توجیہ ممکن ہے۔ آخری نکتہ جو ہم اس ضمن میں بیان کرنا چاہتے ہیں یہ ہے کہ مصنف نے پیامبر اکرم کی ربانی اور روحانی شخصیت اور ان کی رسالت کی غیبی اور ماوراء الطبیعی جہت پر گہری توجہ دی ہے۔ حضور پر نزول وحی کو مارٹن لنگز نے بالکل اسی صورت میں بیان کیا ہے جس میں مستند اسلامی ماخذ بتاتے ہیں حضور علم الہی اور لدنی کی بنیاد پر جو ان کے وجود میں مکنون تھا اسدہ آنے والے وقت سے متعلق بعض نکات بتا رہے تھے۔ یاد دہانے لوگوں کے احوال و اقوال کی توجیہ دے دیتے تھے۔ یا آپ کے ہاتھ سے معجزات

صحت پذیر ہوتے تھے۔ ان تمام امور کو مصنف کتاب نے اسی طرح بیان کیا ہے جیسے ان کی روایت ہم تک امت کے معتبر دستند ماخذ نے کی ہے۔ اور اس وضاحت اور کفین سے کیا ہے کہ مغرب کا قاری بھی سوچنے پر مجبور ہو جائے۔ ان پر آشکار ہے کہ وہ حقیقت بیان کر رہے ہیں۔ اور پڑھنے والے کے دل و روح سوئے حقیقت اور سوائے عوالم معنوی جذب کر رہے ہیں۔ ذرا غور کیجئے کہ جب ہم فارسی یا اردو میں سیرت کی کوئی اصل اور عمدہ کتاب پڑھتے ہیں تو کیا ہمارے اندر ہمارے دل میں خدا سے شوق ملاقات بہشت کی خواہش اور عالم غیب کی رعنائیوں اور ریائش کا اشتیاق پیدا نہیں ہوتا اور کیا اس کی کشش اور جاذبیت ہمیں عوالم روحانی کی جانب متوجہ نہیں کرتی؟ کیا ایسا نہیں ہے کہ پیامبروں کی سیرت اور ان کے اقوال و احوال کی شرح نیز ائمہ کرام اور اولیاء اللہ کی سوانح لکھی ہی اس مقصد سے جاتی ہیں کہ پڑھنے والوں میں ایک معنوی زندگی کا ذوق و شوق برانگیختہ ہو اور انہیں ایک روحانی راستے اور سیر و سلوک کے مجاہد نے پر آمادہ کر دے؟ روایتی اور معنوی نقطہ نظر سے کتب سماوی، سیرت پیامبران اور اولیاء خدا کی سوانح کی تازگی اور علمی جہت عموماً فاقد اہمیت ہوتی ہے۔ کم از کم پست ترین مرتبہ و اہمیت رکھتی ہے۔ مارٹن لنگز اس نکتہ سے آگاہ ہیں اور خاص طور پر اس چیز سے بھی واقف ہیں کہ وہ یہ کتاب ان لوگوں کے لیے لکھ رہے ہیں جو مغرب کی مادیت پرست فضا میں پر دان چڑھے ہیں۔ اور سطحیت کے شکار سائنسیت کے اسیر عقلیت پرستی میں محصور ہو کر عوالم معنوی اور روحانی کا عام ذوق کھو چکے ہیں۔ عالم غیب کا درک جاتا رہا ہے اور حقائق باطنی و ماوراء الطبیعی نظر سے اوجھل ہو چکے ہیں۔ کتاب کی یہ خوبی اس کی دیگر تمام خصوصیات پر بھاری ہے۔

چوتھی نمایاں خصوصیت جسے درخور اعتنا دلانا ضروری ہے یہ ہے کہ کتاب آج کے قارئین کے لیے لکھی گئی ہے۔ اسلوب تحریر رواں، لطیف اور شیریں ہے۔ بیانیہ اعتبار سے کتاب ایک مستقل شاہکار ہے۔ مصنف کو واقعات کے بیان کا ایک غیر معمولی ملکہ حاصل ہے۔ جس سے ان کا اسلوب بیان حقائق اور کمال حسن تحریر کا ایک اچھوتا امتزاج بن کر ابھرا ہے۔ اس سبب نگارش کی خوبی یہ ہے کہ یہ بیک وقت انتہائی پر لطف اور دلچسپ تحریر بھی ہے اور قصہ حیات کی جلالیت شان اور سادگی کو پوری طرح منعکس بھی کرتی ہے۔ مسحور کن حد تک شاعرانہ نثر جو تاریخی حقائق اور اپنی حمایت کے درمیان پورا توازن قائم رکھتی ہے۔ ایسی نثر انگریزی نثر کی تاریخ میں اور انگریزی ادب میں بھی ایک اہم قدم ہے جس سے انگریزی نثر نویسی میں ایک نئی جہت کا اضافہ ہوا ہے۔ مارٹن لنگز انگریزی نثر میں صاحب اسلوب پہلے بھی گئے جاتے ہیں اب ان کی اس کتاب سے ان کا رتبہ اور بلند اور مستحکم

ہو گیا ہے۔ ضمنی خرابی یہ بھی شمار کی جاسکتی ہے کہ انہوں نے حقیقی جاگتی، روزمرہ کی فصیح اور سبامحاورہ انگریزی استعمال کی ہے۔ عام بیانات کے لیے معاصر روزمرہ اور قرآنی اقتباسات اور احادیث کے لیے قدرے ارفع اور پرانا اسلوب کتاب کے تمام ابواب پر عنوانات دیئے گئے ہیں جو اپنی جگہ ایک خاصے کی چیزیں ہیں۔ ان کا انتخاب اس خوش اسلوبی اور مہارت سے کیا گیا ہے کہ باب کے موضوع کو اجال کر رکھ دیتے ہیں۔ یہ امر بھی مستشرقین کی کتب کے بالکل برعکس ہے۔ ان کتابوں میں آنحضرتؐ کی زندگی سے متعلق مسائل و واقعات کو فرسودہ اور گھسے پٹے نامزد کن عنوانات کے تحت مدج کر دیا جاتا ہے۔

(ابوبکر سراج الدین) مارٹن لنگز کی کتاب زندہ اور گرفت میں لینے والی کتاب ہے۔ کتاب پر پڑھ چکنے کے بعد اسے ہاتھ سے رکھتے ہوئے یہ احساس ہوتا ہے کہ گریہا ہم آنحضرتؐ کی حیات مبارکہ کے تمام واقعات کے شاہد ہوں۔ صرف یہی نہیں بلکہ ایک طرح کی برکت اور معنوی حضوری انسان کے اندر پیدا ہونے لگتی ہے۔

مصنف کتاب کا ذکر بھی ہو جائے تو بہتر ہے۔ مارٹن لنگز (ابوبکر سراج الدین) انگریز اسلام شناس ہیں۔ بشرطیکہ ہم شناخت کے لفظ کو اس کے روایتی اسلامی معانی میں استعمال کریں۔ اس مفہوم میں شناخت کا لفظ وجودی اور شہودی دونوں حیات پر معنوی ہے۔ ابوبکر سراج الدین ایسے ہی عارف ہیں۔ برٹش میوزیم کی ملازمت سے بیکدوش ہونے کے بعد سے کینٹ کے ایک پرسکون گوشے میں نوکر و ٹکرا اور تصنیف و تالیف میں وقت گزار رہے ہیں۔ معارف اسلامی پر ان کی دیگر کئی اعلیٰ پائے کی تصانیف ہیں جن میں بیسویں صدی کے ایک ولی اللہ تصوف کیا ہے؟ کتاب یقیناً قرآن کی خطاطی اور تفسیر کا فن خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

کتاب محمدؐ اپنے حسن صوری کے اعتبار سے بھی کسی طرح کم نہیں ہے۔ بلکہ جس طرح کتاب اپنے مواد اور اسلوب میں شاہکار ہے۔ اسی طرح طباعت کا بھی شاہکار ہے۔ خاص چکنے دانہ کاغذ پر اجلی روشن چھپائی اور سنہری ڈائی وار جلد جس میں چمکدار گر و پورش منڈھا ہوا ہے۔ سرور ترقی اور پشت پر خط کوئی میں "طرے" ہیں جو بالترتیب کلمہ طیبہ اور وس صہابہ کے ناموں پر مشتمل ہے اتنے قیمتی کاغذ کے باوجود قیمت مناسب حد تک کم رکھی گئی ہے۔ پاکستانی ایڈیشن کی اضافی خوبی یہ بھی ہے کہ اس میں وہ تمام اغلاط درست کر دی گئی ہیں اور وہ تمام اضافے شامل کر لیے گئے ہیں جو یورپی، امریکی اور بھارتی ایڈیشنوں میں رہ گئے تھے جیسا کہ اس سے قبل اشارہ کیا جا چکا ہے مصنف کی کوشش یہ رہی ہے کہ پیغمبر اکرمؐ کی زندگی کے واقعات ایک زندہ و جذاب صورت میں پیش کریں۔ نیز اس نکتہ پر انہوں نے گہری توجہ دی ہے کہ ایک

پیامبر کے ظہور کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آسمان کے درجہ رحمت ایک بار پھر وا ہو گئے ہیں تاکہ اس راستے سے انسان اپنی روحانی اور الٰہی اصل تک لوٹ سکیں۔ بالفاظ دیگر پیامبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا محوری نکتہ یہی ہے کہ از سر نو زمین کو آسمان سے جوڑا جائے اور عالم ناسوت و کدورت کو اس کی ملکوتی اور نورانی اصل و مبداء سے واصل کیا جائے۔ اسی سبب نبی اکرمؐ کی رسالت ان کے اکی خاکدانِ تیرہ سے رحلت فرمانے سے ختم نہیں ہوتی کہ وہ اس بات پر مامور ہیں کہ ہم اسیرانِ خاک کو ملکوتِ اعلیٰ اور عالمِ علوی کے طرف رجوع پر آمادہ کریں۔ اس نکتہ لطیف کی جانب مصنف نے کتاب کی آخری سطور میں یوں اشارہ کیا ہے: ”جب آپؐ اس جہان میں اپنے پیغام کا ابلاغ کر چکے تو اپنی ماموریت انجام دینے کے لیے جہانِ دیگر منتقل ہو گئے۔ جہاں وہ اس جہانِ خاکی کی محدودیت میں شامل ہوئے بغیر اپنے اصحاب اور دوسرے لوگوں کے لیے اسی طرح رہیں گے۔“

اس کے بعد مصنف نے پیغمبر اکرمؐ کے روایتی ناموں کا ذکر کیا ہے مثلاً مفتاح الرحمتہ، مفتاح الجنہ اور ساتھ ہی قرآن کریم کی وہ آیت نقل کی ہے جو رسول خدا پر درود کی تلقین کرتی ہے یوں کتاب اپنے حسن ختام کو پہنچتی ہے۔

اِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهُ يَصلُّوْنَ عَلٰی النَّبِیِّ، یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِیْمًا

(بصرہ، دکنتر باوی شریفی، تہران)

(ترجمہ: محمد سہیل عمر)



کتاب: عقائد اسلام
مصنف: شیخ ازہر دکتور عبدالحلیم محمود
صفحات: ۹۰
قیمت: ۵۶ روپے

کہتے ہیں کہ دین کے چار عناصر ہوتے ہیں:

۱- عقائد

۲- عبادات

۳- اخلاقیات

۴- ان میں جذبت کی آمیزش

پرانے لوگ حفظ مراتب سے بہتر آگاہ ہوتے تھے اس لئے مذکورہ بالا چار عناصر کو ان کی صحیح ترتیب اور مناسب مقام پر رکھتے تھے 'الاہم فالاہم' : بات مسلمانوں سے ہو یا غیر مسلموں سے آغاز اصول سے کرتے تھے اور پھر درجہ بدرجہ پہنچتے آتے تھے۔ آج کی طرح جذباتیت کا طواغیت نہیں ہوتا تھا کہ بات کا آغاز بھی جذباتی بیان سے اور اختتام بھی جذباتی نعروں پر۔ شیخ ازہر دکتور عبدالحلیم محمود مرحوم بھی پرانے لوگوں کا نمونہ تھے۔ پیرس سے ڈگری لانے کے باوجود ان کی جملہ تصانیف میں وہی پرانی روح گونجتی ہے۔ موضوع خواہ فلسفہ ہو، اخلاقیات ہو، نفسیات ہو، تاریخ تمدن ہو، تصوف ہو یا سیرت و سوانح ان کا خطاب مدلل، عقلی، علمی اور متوازن ہوتا ہے۔ انگریزی میں ان کی تصنیف عقائد اسلام کی اشاعت ایک لحاظ سے بہت اہم ہے۔ ان کی شخصیت اور تحریر اس نادر وصف کے باعث ممتاز ہے کہ مغرب کے علوم اور مدارس سے شناسائی کے ساتھ ساتھ وہ عظیم عقائد پر قائم رہتے ہوئے مسلمانوں کی قدیم ترین یونیورسٹی ازہر کے شیخ بھی بنے اور یوں ان کی ذات میں علوم اسلامیہ کے کمال اور مغرب سے واقفیت کا امتزاج میسر آیا۔ جدید انسان سے بات کرنے کے لئے اس کی ذہنیت اور ضرورت کا جو لحاظ رکھنا پڑتا ہے اس کا شیخ کو بخوبی احساس تھا اور یہی کتاب کی افادیت کا راز ہے۔

موضوع عنوان سے ظاہر ہے اور شیخ ازہر اس کے ماہر تھے۔ شیخ ازہر کا منصب ہی اس کی کافی ضمانت ہے۔ یہ وہ قدیم ترین یونیورسٹی ہے جہاں صدیوں سے مسلمان اپنے بچوں کو عالم اور ماہر دین بننے کے لئے بھیجتے چلے آئے ہیں۔ اس ادارے کے سربراہ کے قلم سے نکلی ہوئی تحریر جو درجہ استناد رکھتی ہے وہ سامنے کی بات ہے۔ یہ شبہ کیا جاسکتا ہے کہ دور زوال میں مناصب علمیہ اور دینیہ بھی اپنا وقار کھو بیٹھتے ہیں مگر جو لوگ شیخ ازہر کو جانتے ہیں ان کو خوب معلوم ہے کہ اس منصب جلیل پر گزشتہ چند صدیوں میں جتنے لوگ آئے ہیں ان میں شیخ عبدالعلیم نمود نمایاں ترین فرد ہیں اور ان کی زندگی اور تصانیف اس کی گواہ ہیں کہ وہ ہمیشہ دین کے اگلی اور عمیق ترین پہلوؤں کی طرف متوجہ رہے اور اپنی ذات میں اس کا تحقق کرتے رہے۔

دوسری اہم خصوصیت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے چند تمہیدی نکات کی ضرورت ہوگی۔

”گزشتہ وقتوں میں یہ ہوتا تھا کہ ہر صدی اور زمانے کے لوگ اپنے زمانے کے مقابلے میں گزرے ہوئے دور کو افضل جانتے تھے اور اپنے زمانے کی کوتاہیوں کا شکوہ کرتے تھے۔ بیسویں صدی اس قانون کا واحد استثناء ہے۔ اس کا خاص اور روز افزوں رجحان یہ سوچ ہے کہ زندگی کے ہر شعبہ کو دورِ جدید کے مطابق کیا جائے یا بالفاظِ دیگر اپ ٹو ڈیٹ بنایا جائے۔ یہ رجحان مغرب میں زیادہ اور شرق میں قدرے کم ہے۔ اس کلیہ سے کسی چیز کو آزاد نہیں چھوڑا جاتا جسے کہ مذہب کو بھی۔ بہت سے مقتدیانِ مذہب کو بھی یہی دھن لگی ہوئی ہے کہ اپنے دین کو بیسویں صدی کی روحِ عصر سے ملو کیا جائے۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ مطابقت کے نظریہ کو ایک اور طرح بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ طب کی مثال لیجئے تو اپنے زمانے سے مطابقت کے لئے طب کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس زمانے میں پھیلنے والی تمام بیماریوں کا تریاق فراہم کرنے کے قابل ہو۔ اسی طرح اگر ہم یہ کہیں تو کیلے جہے کہ مذہب بھی اگر آج کے دور کے مطابق ہونا چاہئے تو اسے بڑھ چڑھ کر اپنا چٹان جیسا ثبات اور استحکام دکھانا ہوگا بلکہ نمائش کرنا ہوگی۔ اس لئے کہ آج کے دور کا خاص مرض ہی ہونا کہ اور بڑی بڑی تبدیلیاں اور اضطرابِ سیاسی کی کیفیت ہے۔ نیز یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ مذہب حق ہونے کے اعتبار سے مذہب اگر ثابت و مستحکم نہ ہو تو اپنے آپ سے جھوٹا ہو جائے گا۔ اہل ایمان کی اکثریت کے نفوس میں کسی ایسی چیز کی ایک گہری طلب محسوس ہوتی ہے جو ان کی زندگی میں ہمیشہ یکساں رہے اور ان کی توقع یہی ہوتی ہے کہ ان کا دین وہ مستقل عنصر ہے جو یہ طلب پوری کرے گا اور بدلے گا نہیں۔

قدرتِ الہیہ بھی اس نقطہ نظر کی تائید میں محسوس ہوتی ہے۔ چونکہ اسلام نوعِ انسان کے لئے آخری الہامی دین ہے۔ اس لئے ہم یہ سوچ سکتے ہیں کہ اس میں موجودہ دائرہِ زمان کے آخری مرحلہ کی ضروریات سے مطابقت از خود ہوگی اور من اللہ ہوگی۔ اس دور اور اس زمانے کی ضروریات سے مطابقت جو قرآن کے الفاظ میں

قرب قیامت کا دور ہے۔ ”والساعۃ ادھت و امر“ — مطالبقت کی تعریف اگر مذکورہ یقینی مثال کی روشنی میں کی جائے اور یہ کوشش کی جائے کہ اس کے معنی معین ہوں تو یہ سامنے آتا ہے کہ عام خیال کے برعکس یہ تعریف اور یہ معانی زمانے کے ساتھ چلنے اور اس کے تابع ہونے کے نہیں ہیں۔ اسلام کسی طرح بھی ہمارے دور کی کوتاہیوں کو گوارا نہیں کرتا نہ ان کی مدامت کرتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس وہ ان کوتاہیوں اور نا کامیوں کا نزدیک ہے اور اس میں ایک پیدائشی حفاظتی نظام ہے جو غیر سے اس کو محفوظ رکھتا ہے۔ مسلمانوں کے کسی بھی گروہ کے لئے یہ نا ممکن ہے کہ وہ اسلام کو اپنی ذاتی ترجیحات اور پسند کے مطابق ڈھال سکے۔ عدم تغیر اس کی اساسی صفت ہے جس کے بغیر اس کی تکمیل نہیں ہوتی۔ اسلام کے عقائد اور عبادات انسانی مداخلت سے پوری طرح محفوظ ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلام کے بارے میں گمراہ کن کتابیں نہیں لکھی گئیں۔ شیخ ازہر کی کتاب اسی لئے توطینان بخش ہے کہ ان کے الفاظ میں:

”یہ اسلام کا ایسا مطالعہ ہے جو اس کے اصول عقائد اور فرد پران کے اثرات کا جائزہ لیتا ہے۔ اس کا مخاطب عام قاری ہے اس لئے تفصیل میں گئے بغیر اور کسی فنی بحث کو بھیرے بغیر یہ اس کے لئے اسلامی عقائد کے اصولوں کا سیدھا سادہ بیان پیش کرتی ہے۔ قارئین یہ ملاحظہ کریں گے کہ ہم نے قرآن اور حدیث کو خود بولنے کا موقع دینے کی سعی کی ہے کہ یہ اسلامی تعلیمات کے بڑے اخذ ہیں۔ نیز ہم نے کسی ایسی چیز کا اضافہ نہیں کیا جس کا ثبوت ان دوسرے اخذ نہ کیا جاسکے۔“

تحریف، التباس اور معذرت سے آزاد، بھیسٹہ روایتی عقائد کا واضح اور مدلل بیان۔ یہ کتاب کی دوسری خصوصیت ہوئی۔

کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔ باب اول ”اسلام“؛ لفظ و معنی“ کا آغاز اسلام کے لفظی اور اصطلاحی معانی کے بیان سے ہوتا ہے۔ قرآن، احادیث اور اہل کتب و لغات کے حوالے انہی ہمارت اور خوش ذوقی سے مرتب کئے گئے ہیں کہ ان کے تسلسل سے خود تحریر بول اٹھتا ہے۔ تبصرہ کی ابتداء میں ہم نے جو چار عناصر دین گنوائے تھے ان کی ترتیب کا لحاظ مصنف نے بھی رکھا ہے۔ پہلے باب میں اسلام کے اصطلاحی معانی کی بحث جو توحید کے محوری تصور کے گرد گھوم رہی ہے اس کا اطلاق مصنف چاروں سطحوں پر کرتے ہیں: عقیدہ، عبادت اخلاقیات اور جذبات و احساسات؛ اور ان میں سے ہر ایک میں توحید کس طرح مدبہ عمل آتی ہے اور کیونکر ان اعمال اور رویوں کو ایک داخلی، عمیق اور متعالی سطح تک ترقی عطا کرتی ہے۔ یہ ساتھ ساتھ محقق مدد دکھاتے جاتے ہیں۔

”اسلام بھی توحید الہی کے اعلان کے سوا اور کچھ نہیں ہے جیسے اس سے قبل کے ادیان
اپنی اصلی، خالص اور واضح حالت میں تھے اور اس کا پیغام اسی توحید کی شہادت دینے کی
دعوت ہے۔ اسلام اور اس کی تمام تعلیمات اور اصولوں کا بنیادی جوہر ہی توحید ہے اور عبادت
و شعار انسان کو اس کی آگہی عطا کرنے کے لئے مقرر ہوئے ہیں۔“

..... ”ہم جس نتیجہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ
دین، خدا کے سامنے تسلیم خم کرنا، توحید کا اقرار کرنا اور ’اسلام‘ سب کے معنی
ایک ہیں۔ ہر ایک دوسرے کو ردشن کرتا ہے اور اس کی توضیح کرتا ہے۔ صحیحی مطلق، کائناتی
اور زمان اور مکان کی قید سے آزاد ہیں۔“

دوسرے باب کا عنوان ہے ”خدا موجود ہے“۔ قدیم کتب جو عقائد کے موضوع پر تصنیف کی جاتی تھیں
ان میں عقائد کے ساتھ ان کے عقلی دلائل بھی بیان کئے جاتے تھے۔ گو ان دلائل کی سطح اور پہنچ ہر مصنف کے
رجحان اور استعداد کے مطابق بدلتی رہتی تھی۔ جدید کتب میں یہ عنصر تقریباً مفقود ہے اور جہاں ہے بھی وہاں
اس کی عقلی نوعیت کے بجائے جذباتی رنگ زیادہ غالب ہے۔ شیخ عبدالحلیم محمود نے دلائل عقلیہ آج کے
قاری کی مناسبت سے ترتیب دیئے ہیں اور فلاسفہ، متکلمین اور صوفیاء تینوں کے طرز استدلال اور دلائل کو
عاقاری کے فہم کے مطابق بیان کیا ہے۔ ان کے دلائل کی ترتیب وہی رکھی ہے جو ان کی اہمیت کی ترتیب
ہے۔ کتاب کا یہ پہلو بہت اہم اور مفید ہے اس لئے کہ

”ہم میں سے بیشتر کا عقائد اور فقہ کا علم ادھر ادھر کی چند سنی سنائی غیر مستند باتوں سے
زیادہ نہیں ہوتا۔ اکثر گھرانوں میں بچوں کو نہ تو عقائد کا علم دیا جاتا ہے نہ فقہ سکھائی جاتی
ہے۔ صرف ایک جذباتی فضا کا اہتمام ہوتا ہے..... نتیجہ یہ کہ جب اس قلیل
سرایہ علم کو لے کر وہ دنیا میں نکلتے ہیں تو مخالفت درپیش ہونے پر صرف ایک
ہیجان اپنے اندر پاتے ہیں۔ اس سے گھٹن پیدا ہوتی ہے یا تلخی جو اکثر تشکیک میں ڈھل
جاتی ہے۔ اگر ان کو ضرورت بھر علم نظری بھی حاصل ہو تو یہ ساری چانداری ان کے لئے
بے اثر ہو جائے۔“

(روایت نمبر ۱۔ صفحہ ۲۵۹)

اس باب کو لکھتے ہوئے شیخ نے حسب موقع مغربی منکرین کے خیالات کا رد بھی کیا ہے اور مغرب سے
واقفیت رکھنے کے باعث اس کی فکر کے غلط مگر مقبول نظریات پر نااندانہ نگاہ ڈالی ہے۔

دوسرا باب "محمد خدا کے رسول ہیں" : دلائل نبوت - سے اپنا آغاز کرتا ہے۔ یہاں بھی دلائل کی سطح اعلیٰ اور موثر ہے۔ دلائل نبوت کے بعد معاشرے میں رسول کے کردار پر بحث ہے اور ضمناً دین میں للہیت اور اخلاص فی الایمان پر گنتگو ہے۔ اور اسوۂ بخوبی کے اتباع میں تشکیل پانے والی امت کی تصویر پیش کی ہے۔

تیسرا باب "لائکہ" عقائد کے اہم جز یعنی فرشتوں پر ایمان سے متعلق ہے۔ انسانی مرتبہ وجود سے اوپر اور مرتبہ اعیان و صفات سے نیچے کی یہ مخلوق ظہور لطیف کا حصہ ہے۔ انسانی مرتبہ وجود میں انکی کار فرمائی روایتی مآخذ کے حوالوں سے واضح ہوتی ہے۔

باب پنجم "حیات اخروی" مرنے کے بعد پھر جی اٹھنے کے عقیدہ پر بحث کرتا ہے۔ حیات بعد الموت کے مسئلہ پر آغاز بحث الکندی کے دلائل سے ہوتا ہے جو اس نے ملاحظہ اور اپنے دور کے "منجریوں" کے خیالات کے رد میں قائم کئے تھے۔ بعد میں قرآن نے جو اس اہم موضوع پر تماشیل اور دلائل دیئے ہیں ان کو یکجا کر دیا ہے۔

چھٹا باب "اسلام میں رحمت کی صفت" کی توضیح ہے۔ اللہ رحیم و رحمن اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم رحمت للعالمین۔ قرآن و احادیث سے اس کی مثالیں، اس کی نوعیت اور معنویت اس لئے بھی آجکل بہت اہم ہے کہ ان دنوں اسلام کو چابک، کوڑے کا نمائندہ بنانے کا معاملہ بھی زوروں پر ہے۔ دین خود رحمت، اس کا بھیجئے والا رحمت، لانے اور بتانے والا دونوں رحمت۔ ہمارے لئے باعث مسرت ہے کہ مصنف نے دین کے اسی پہلو کو بھی اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ بتانا چاہا ہے کہ دین وہ رسی ہے جو دنیا کے سمندر میں ڈبے ہوئے لوگوں کے لئے بھینکی جاتی ہے اور جسے تمام کردہ آخرت کے کنارے تک سلامت پہنچ سکتے ہیں۔

کتاب کا آغاز ایمان والوں کے بیان سے ہوا تھا۔ اختتام نہ ملنے والوں کی خصوصیات پر روشنی ڈالنے پر ہوتا ہے۔ نہ ملنے والوں کے مختلف رد عمل اور کئی طرح کے نفسیاتی تیج اور رویے ہوتے ہیں۔ مصنف نے مختلف مشاوں اور واقعات سے ان متنوع رویوں کی توضیح کی ہے۔ کتاب قرآن مجید کی اس آیت پر ختم ہوتی ہے جو عقائد کا سب سے موجز اور جامع بیان ہے۔

(ادارے)

نام کتاب: بیسویں صدی کا ولی، شیخ احمد اعلمی

ان کی روحانی میراث اور ترکہ

مصنف: ابوبکر سراج الدین

صفحات: ۲۳۲

قیمت: ۱۱ روپے
ناشر: سہیل اکیڈمی



بیسویں صدی کے ایک ولی اللہ ایک انتہائی گرانقدر اور اعلیٰ پائے کی تصنیف ہے۔ اسلام کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے اس کی اہمیت اور ضرورت تو بدیہی ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہر اس شخص کے لئے اہم ہے جو روحانی امور میں دلچسپی رکھتا ہو۔ تصوف کا مطالعہ اگر کسی یورپی زبان میں کرنا ہو تو اس کتاب سے بہتر کتاب ملنا ناممکن ہے کیونکہ یہ تصوف کا ایک ایسا مطالعہ ہے جو خاص صوفیانہ نقطہ نظر سے کیا گیا ہے۔ یاد رہے کہ ہم اس کتاب کو 'تصوف کی کتاب' قرار نہیں دے رہے۔ جیسے عوارف المعارف یا کشف المحجوب بلکہ ایک ایسی کتاب جو بالذات تصوف کی کتاب نہ ہونے کے باوجود تصوف کی ایسی تشریح، تاریخ اور مطالعہ پیش کرتی ہے جو صوفیاء اور ان کے کائنات کا اجلا، روشن نقشہ آنکھوں کے سامنے لاتا ہے۔ مغرب میں رہنے والے ایک اہل علم نے تاریخ تصوف اور صوفیانہ کتب کا ایسی عمیق نظر اور ہمدردی سے کیونکہ مطالعہ کیا کہ اس کی تصنیف صوفیانہ نقطہ نظر کا پر تو بن گئی؟ یہ ہمارے لئے بھی تصور کرنا خاصا مشکل ہے جبکہ یہ بھی نظر آ رہا ہو کہ بایں ہمہ وہ درود میکدہ تصوف سے مخاطب نہیں ہیں۔ کتاب میں نہ صرف کوئی بھی چیز سائنٹیفک یا پرانی نہیں ہے بلکہ براہ راست عربی سے ترجمہ کردہ دلچسپ اور جاذب توجہ عبارتوں کا ایک خوش رنگ گلدستہ ہے جو صوفیاء کو اپنی بات خود کہنے کا موقع دے رہا ہے۔ ایک طرف نہایت مہارت اور ہنرمندی سے منتخب اور ترجمہ شدہ یہ مستون اور عبارات ہیں اور دوسری طرف مصنف کا تبصرہ اور تشریح جو نہ صرف اپنی جگہ بہت اہم ہے بلکہ بحیثیت مجموعی اسلام کے عمیق ترین فہم کے لئے بھی معاون ہوتا ہے۔

جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے تصوف کا یہ بے نظیر اور شاہکار مطالعہ ایک صوفی کی شخصیت اور افکار کے طور پر گردش کرتا ہے۔ مصنف نے اپنی ایک اور کتاب 'تصوف کیا ہے؟' میں ایک تمثیل

"اس دنیا کو ایک بانگ سے تیشہ دیجئے — بلکہ زیادہ صحیح ہو گا کہ پودوں کی ایک زمری سے تیشہ دیجئے اس لئے کہ اس بانچہ میں ہر پودا اس لئے اکائی ہے کہ اسے انجام کار اکھاڑ کر ایک دوسری جگہ لگا دیا جائے — اس بانچہ یا پہلواری کا مرکزی حصہ ایک خاص قسم کے بڑھیا اور ممتاز درختوں کے لئے مخصوص ہے۔ یہ درخت گولگیوں میں اگے ہوئے ہیں اور نسبتاً چھوٹے ہیں تاہم ان پر نگاہ ڈالتے ہی ہماری توجہ ان میں سے ایک درخت کی طرف کھینچ جاتی ہے جو دیگر تمام درختوں سے اتنا زیادہ خوشنما ہے کہ اس کا کوئی جوڑا اور موازنہ ممکن ہی نہیں۔ یہ ان تمام سے بائیں اور سرسبزی و شادابی میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ دیکھئے اس کی اس حالت کا سبب گویاں نہیں ہوتا مگر ذہن فوراً بغیر تیشہ کے اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ یہ کس چیز کا نتیجہ ہے۔ درخت نے کسی طرح اپنے گیلے کے پیندے سے گزر کر تنچے زمین میں اپنی جڑیں اتار دی ہیں۔

اشجار و نفوس انسانہ ہیں اور ان میں درختوں کا درخت وہ نفس ہے جسے ہندوؤں کی اصطلاح کے مطابق "جیون کمتی" مل گئی ہو یا جو اصطلاح صوفیاء میں "مقام کبریٰ" کا تحقق کر چکا ہو۔ تصوف وہ راستہ اور وسیلہ ہے جس کی وساحت نفس میں کے "نگ دروازے" سے اپنی جڑیں باہر نکال کر روح بے قیود کی اقلیم میں جمانی جاسکیں۔ اقلیم روحانی سے لگے تہ پر اقلیم ربانی کا درواہ ہوتا ہے۔

شیخ مصطفیٰ احمد العلویؒ اور پر کی تخیل کے مطابق ان چند نفوس میں سے تھے جو مقام کبریٰ کا تحقق کر چکے تھے۔ وہ شجر شاداب جس کی جڑیں اس کی زمین میں پیوست ہو چکی تھیں۔ تصوف کا مطالعہ کرنے کا ایک عمدہ طریقہ یہ بھی ہے کہ کسی ایسی ہی شخصیت کے وجودی اور شہودی پہلوؤں کا جائزہ لیا جائے جو تصوف کی تجسیم ہو۔ اور یہی زیر تبصرہ کتاب کا موضوع ہے۔ مثالی افریقہ کے ایک صوفی سلسلہ میں زندگی کرنے کا رنگ ڈھنگ اور اس کے پس منظر کے سامنے شیخ احمد العلویؒ کا ناقابل فراموش سراپا، سیرت اور احوال۔ شیخ احمد العلویؒ جو ۱۹۰۹ء سے ۱۹۲۲ء تک اس سلسلہ کے سربراہ رہے اور جن کی ذات مقدس سے بقول آبروی "قرون وسطیٰ کے صوفیاء کی یاد تازہ ہو جاتی تھی"۔

کتاب دو بنیادی حصوں میں منقسم ہے جسے میں نے سوالات کے لئے وجودی اور شہودی جہات سے

تعبیر کیا ہے۔ وجودی حصہ طریقت اور سلسلہ "شیخ احمد العلوی" کی سوانح اور ان کا روحانی سفر نامہ ہے جو شیخ کی اپنی تحریروں، مریدین سے استفسار اور ڈاکٹر مارسل کیرے کے طویل مضمون سے ترتیب دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر مارسل کیرے ۱۹۲۰ء میں شیخ العلوی کے علاج کے ضمن میں ان سے متعارف ہوئے اور انکی آخری سانس تک وقتاً فوقتاً ان کے پاس حاضر ہوتے رہے۔ شیخ کی وفات کے کئی برس بعد انہوں نے اپنی یادداشتوں کو غیر جانبدارانہ اور معروضی انداز میں قلم بند کیا۔ ایک لائڈ ہب فرانسیزی ڈاکٹر جسے اسلام تو کیا سیاسیت سے بھی کوئی شغف نہیں تھا اس نے شیخ العلوی کو زندگی کے آخری ۱۲ برس میں کس طرح دیکھا، ان سے کیوں متاثر ہوا اور تصوف کی داخلی کائنات سے ناواقف ہوتے ہوئے بھی اس پر ان کی شخصیت کے اتنے گہرے اثرات کیونکر مرتسم ہوئے یہ پہلے باب "بہ نظر دیگرے" کا موضوع ہے مریدین کی طرف سے اپنے مرشدوں کے بارے میں مبالغہ آمیز تحریریں عام بات ہے مگر ایک اجنبی شخصیت جو نہ صرف ثقافت، دین، زبان، نسل، ملک ہر لحاظ سے اجنبی تھا بلکہ شیخ کے وجود ہی سے پہلی ملاقات تک بے خبر تھا، ایسا شخص اپنی تحریر میں مبالغہ کرے یہ قرین قیاس نہیں ہے۔ ڈاکٹر مارسل نے پہلی ملاقات کی جو تفصیلی منظر نگاری کی ہے وہ ہمیں ایک لخت شیخ کے زاویہ کی فضا میں پہنچا دیتی ہے اور پھر دوسرے چھوٹے چھوٹے واقعات، گفتگو کی نشستیں، زاویہ کی تعمیر کی داستان، مریدین کی فضا اور اخلاص، ذکر کے اجتماعات، ذکر صدر کے حلقے، شیخ کی بیماری اور صحت و مرض اور موت و حیات کے بارے میں ان کا رویہ، ان کا رہن سہن، نشست و برخاست، گفتگو اور طرزِ عمل کا بیان سب مل جل کر ہمارے لئے اس کائنات کی ایک مختصر مگر روشن اور واضح جھلک فراہم کر دیتے ہیں۔ جس میں شمالی افریقہ کا یہ شاذ لی و درقلای سلسلہ بس رہا تھا۔ کتاب کو یوں شروع کرنے سے اس کی تاریخی ترتیب کو قدرے بدل جاتی ہے مگر اس کی افادیت اور تاثیر میں بہت اضافہ ہو جاتا ہے۔ وہ لوگ جو تصوف کے اعمال و تعلیمات سے ناواقف ہیں ان کے لئے بھی آغاز کتاب ہی میں ایک انسانی واقعاتی رنگ کی موجودگی سے متن میں دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے۔ شیخ سے جو مکالمات ڈاکٹر مارسل کے ہوتے رہے ان کی تفصیل نہ صرف شیخ العلوی کی شخصیت پر بھرپور روشنی ڈالتی ہے بلکہ بطور جدید انسان کے نمائندہ کے ڈاکٹر کے ذہنی رویے بھی ہمارے سامنے آتی ہے۔

باب دوم کا عنوان "تصوف کے مبادیات" بظاہر سوانحی تسلسل سے ہٹا ہوا ہے مگر اگلے باب میں آنے والی شیخ کی ابتدائی زندگی، تصوف سے ان کا تعارف اور روحانی سفر کی تفصیل اس بات کی متقاضی تھی کہ خود تصوف کے آغاز، مبادیات، مآخذ اور ماہیت کی بعد ضرورت وضاحت کر دی جائے۔ اس

مرکز یہ باب یح کی سوانح اور تعلیمات کے لغات اور مقدمہ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس سے یہ تاثر نہیں پینا چاہئے کہ اس باب کی اپنی معنویت کچھ نہیں۔ اسے فی ذاتہ تصوف پر لکھی جانے والی چند اہم تحریروں میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

باب سوم "بہ نظر خویش" کا بیشتر حصہ شیخ العلوی کی خود نوشت سوانح کے ترجمہ و اقتباس پر مشتمل ہے۔ یہ تحریر شیخ نے اپنی زندگی کے اواخر میں لکھوائی تھی اور اس میں ان کی زندگی اور روحانی معروضات پر مختلف قسم کی معلومات یکجا ہیں۔ ان کی ولادت اور اس سے منسلک خواب، ابتدائی تربیت، قرآن کی تعلیم اور دیگر اسباق، پیشہ کفیش دوز، سیاسی طریقہ سے دلچسپی اور ان کے اشغال مثلاً آتش خوری، سانپ پکڑنے اور دیگر شعبہ ہائے علم میں مہارت، اپنے شیخ سے ملاقات، پرانے اعمال سے توبہ، درقادی سلسلہ میں بیعت، اوراد، ذکر سے شغف اور انہماک، ذکر کے اثرات، شیخ ابو زیدی کا طریقہ سلوک مقامات روحانی، مختلف تصانیف کی وجہ تصنیف، شیخ ابو زیدی کا وصال اور شیخ العلوی کی جانشینی، مختلف سفر اور ان کے تاثرات وغیرہ۔ یہ سب معلومات مجموعی طور پر وہ پس منظر و پیش منظر تخلیق کرتی ہیں جس میں شیخ العلوی کا روحانی سفر جلوہ گر ہوتا ہے۔

چوتھا باب "مرشد روحانی" شیخ العلوی کی زندگی کے اس حصہ سے بحث کرتا ہے جو ان کی خلافت شیخ ابو زیدی اور موت کے درمیان کے عرصہ پر مختص ہے۔ شیخ العلوی نے سلوک طے کرانے اور مریدین کو اللہ تک پہنچانے میں کیا طریقہ اختیار کیا۔ پرانے اشغال میں کیا اضافہ یا ترمیم کی۔ سونیا کے اعمال و اقوال پر جو اعتراضات اس زمانے میں ہو رہے تھے ان پر کیونکر محاکمہ کیا۔ (اس ضمن میں دو رسالے بھی جاری ہوئے) اور خود ان مباحث پر کیا لکھا۔ باب کا اختتام ایک تحریر سے اقتباس پر ہوتا ہے جو ان کے خلیفہ اعظم اور جانشین شیخ عیسیٰ نور الدین احمد العلوی (فرید صوف شواں) نے ان کی موت پر لکھی تھی:

"ان جیسی کسی ہستی سے ملاقات یوں ہے گویا بیسویں صدی کے وسط میں اچانک کسی عہدِ اولیٰ کے دلی یا بنی اسرائیل کے کسی ربانی سے آنا سامنا ہو جائے۔ شیخ الحاج احمد العلوی سے مل کر میرا یہی تاثر تھا۔ شیخ موصوف تصوف کے عظیم ترین مرشدین میں سے ایک تھے۔"

بادامی رنگ کے جبہ اور سفید پگڑی میں سفید ریش اور لمبے پتلے ہاتھوں والے یہ بزرگ جب اپنے دست مبارک کو جنبش دیتے تو یوں لگتا کہ ان کی برکت کا وزن ہاتھ جھکائے دے رہا ہے۔ ان کے وجود کے گرد ایک خالص قدیم فضا رہتی تھی جو سیدنا ابراہیم

خلیل اللہ کے فیض کا حصہ معلوم ہوتی تھی۔

کتاب کا دوسرا حصہ جسے ہم نے شہودی پہلو کا تعاقبات ابواب پر مشتمل ہے اور تمام تر شیخ العلوی کی تصانیف اور ان کی تعلیمات پر مبنی ہے۔

پانچواں باب جو اس حصہ کا اولین باب ہے "وحدت الوجود" کا عنوان لئے ہوئے ہے۔ وحدت الوجود پر موافق و مخالف بہت کچھ لکھا گیا اور لکھا جا رہا ہے لیکن ہم یقین سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس موضوع پر ہماری زیر تبصرہ کتاب کے اس باب اور متعلقہ مباحث سے بہتر، واضح، مدلل اور قابل قبول تحریر نہیں لکھی گئی۔ تبصرہ جیسی چیز میں اس موضوع پر تفصیل سے لکھنا نامکن اور لا حاصل ہے اس لئے ہم اپنی بات کا اعادہ کر کے آگے بڑھیں گے کہ مغربی تو کیا مشرقی زبانوں میں بھی اس کی ایسی تعبیر نایاب ہے۔

چھٹا باب "عوالم ثلاثہ" وحدت الوجود ہی کے مبحث کو آگے بڑھاتا ہے اور شیخ العلوی نے اپنی کتب خصوصاً منہج القدوسیہ میں اس پر جو لکھا اور دیگر بزرگوں کے جو اقوال نقل کئے تھے ان سب کا خلاصہ پیش کرتا ہے۔ درمیان میں مصنف مارتن سنگز بطور تبصرہ و تبیین جو اضافہ کرتے ہیں وہ تمام مباحث کو ایک لڑی میں بھی پرو دیتا ہے اور ان کو رد کشن بھی کر دیتا ہے۔ اس خصوصیت کی طرف ہم نے آغاز تبصرہ میں اشارہ کیا تھا۔

ساتواں باب "حروف ابجد کی رمزیت" سے متعلق ہے۔ حروف ابجد، ان کی اشکال اور آوازوں کو دیگر مراتب وجود سے مربوط کر کے دکھایا ہے اور یہ بات واضح کی ہے کہ منطق اور زبان محض سماجی ابلاغ کا آلہ نہیں اور انسانی اختراعات نہیں بلکہ ان کی معنویت اور رموز اس سے کہیں گہرے اور وسیع ہیں۔

آٹھواں اور نواں باب بالترتیب "سلام اعظم" اور "عرفان" کے روحانی مقامات کی تفصیل، تشریح اور تفہیم ہیں۔ جبکہ دسواں اور گیارہواں باب "وضو" اور "نماز" کی علامتی معنویت کا بیان ہیں۔ یہ ابواب شیخ العلوی کی بالغ نظری، روحانی بصیرت اور علمیت کا ثبوت تو خیر ہیں ہی۔ ہمارے لئے یہ عبرت کا ناز یا نہ بھی ہیں کہ کس طرح اعمال و شعائر دینی کھوکھلی، بے رسی حرکات جسمانی کا مجموعہ ہو کر رہ جاتے ہیں اور ان کے گہرے اور روحانی اثرات و معانی نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ نماز کی حرکات و سکنات قیام و سجود اور وضو کے ارکان کا ربط داخلی رویوں سے اور دیگر مراتب وجود سے اگر دیکھنا ہو تو ان ابواب کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

کتاب کا تیسرا حصہ باقی دو حصوں کا مکملہ ہے۔ اس کا پہلا باب وجودی حصہ سے منسلک ہے لہذا اور شیخ العلوی کی ایک "روحانی مناسبت" بیان کرتا ہے۔ صوفیائے ہن اکثر کہتا ہے کہ ہر صوفی کی تربیت

حقیقت محمدیہ کے کسی ایک پیلو یعنی کسی ایک نبی کے زیرِ مہم ہوتی ہے۔ مذکورہ بالا باب اسی حوالے سے شیخ العلویؒ اور سیدنا عیسیٰ ابن مریم علیہ السلام کے روحانی تعلق اور مشابہت پر روشنی ڈالتا ہے۔ شیخ العلویؒ کی ذات نے مغرب میں جتنے لوگوں کو متاثر کیا ہے شاید اس کا ایک سبب یہ بھی ہے۔ آٹھواں باب شیخ العلوی کے ملفوظات کا انتخاب، ترجمہ اور تشریح ہے۔ یہ کتاب کے شہودی حصہ سے منقطع ہے اور ان کی تعلیمات کو ایک اور انداز میں پیش کرتا ہے :

”اہل عرفان کے طبقات ہیں۔ اپنے رب کا عارف اور اپنے آپ کا عارف۔ اپنے آپ کو جاننے والا اپنے رب کو جاننے والے سے عرفان میں بڑھا ہوا ہے۔“

یہ متناقض بیان یا طریقہ استدلال بھی ایک بات سمجھنے کا ڈھنگ ہے۔ بات کیا کہی جا رہی ہے اسے کتاب کی تشریح میں دیکھئے۔

نواں باب شیخ کی شاعری کا انتخاب اور ترجمہ ہے۔ مصنف چونکہ خود انگریزی کے شاعر ہیں اور عربی شاعری چہر بھی پوری دسترس رکھتے ہیں اس لئے ان کا ترجمہ نہ تو لفظی ہے نہ اصل سے ہٹا ہوا اور عربی نہ جاننے والوں کے لئے بھی انگریزی میں شیخ العلوی کی شاعری کا بھرپور ذائقہ منتقل کرتا ہے۔

کتاب کے آخر میں دو صفحے ہیں۔ ایک ان کی تمام کتب کی فہرست اور تعارف ہے اور دوسرا ان کا شجرہ طریقت۔ شجرہ طریقت میں ایک اہم بات ہمارے سامنے آئی ہے کہ شیخ العلوی کا روحانی نسب نامہ درقاوی، شاذلی، قادری، جنیدی واسطوں سے ہوتا ہوا چار صحابہ کرامؓ کے واسطے سے سیدنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک منسبتی ہوتا ہے۔ یہ چار صحابہؓ، سیدنا ابوبکر صدیقؓ، سیدنا علیؓ ابن ابی طالبؓ، سیدنا سلمان فارسیؓ اور سیدنا انسؓ ابن مالکؓ رضی اللہ عنہم ہیں۔ جبکہ تصوف کے معروف چار سلسل ان میں سے صرف کسی ایک یا دو سے منسوب ہیں۔

کہتے ہیں کہ اگر یہ دیکھنا ہو کہ :

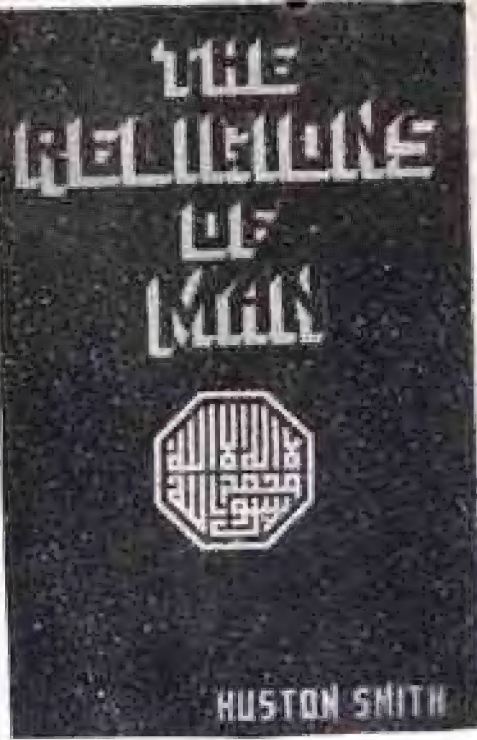
”تصوف زندہ ہے یا نہیں؟“

تو یہ مت دیکھئے کہ گزشتہ چند صدیوں میں کتنی مقصوفانہ کتب لکھی گئیں بلکہ یہ پوچھئے کہ : کیا تصوف آج بھی انسانوں کو ایک ایسا قابلِ عمل وسیلہ فراہم کرتا ہے جس کے ذریعہ وہ دوبارہ اپنے مبداء ربانی سے مربوط ہو سکیں؟“

ہماری زیرِ تبصرہ کتاب ان دونوں سوالوں کا جواب اثبات میں دیتی ہے۔ پہلے کا جواب شیخ کے کثیر النقاہت ہونے سے اور دوسرے کا ان کی ذاتِ گرامی اور ان کے روحانی مقام سے جو عین

بیسویں صدی میں منصفہ تشہود پر آیا اور جس کے ارتعاشات ابھی تک پاکستان، یورپ اور امریکہ
میں محسوس ہو رہے ہیں۔

(ادارہ)



کتاب: ادیانِ آدم
مصنف: ہسٹن سمتھ
صفحات: ۳۲۸
قیمت: ۱۲۵ روپے
آخر: سہیل اکیڈمی

آئندہ کا رسوائی نے 'ہندومت اور بدھ مت' لکھتے ہوئے ابتدا میں ایک بات کہی تھی، جو صرف دینِ ہنود ہی پر نہیں بلکہ ہر اس دین پر صادق آتی ہے جو مشرقین اور مغربی ماہرینِ ادیان کی تعبیر، تشریح، تاویل، تفسیح اور تردید کے جنگل میں پھنسی چکا ہو۔ مذکورہ ماہرین کے 'سیر و شنکار' کا دائرہ ہندومت، بدھ مت، طاووت سے ہوتا ہوا اب اسلام تک پھیل چکا ہے۔ رہے دیگر آہوانِ صحرا تو وہ اپنا سر لئے خود حائل ہو رہے ہیں۔ اس لئے کما رسوائی کے اعلان کا اطلاق ہم صرف ہندومت پر نہیں بلکہ ان تمام ادیان پر کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ:

"اس بات میں شاید ہی کوئی مبالغہ ہو کہ ہندومت کا دیانت دارانہ اور صحیح بیان صرف اس طرح ممکن ہے کہ ان تمام بیانات اور تحریروں میں سے بیشتر کا صاف انکار کر دیا جائے جو ہندومت کے بارے میں مغربی ماہرین یا جدید تشکیکی اور ارتقائی فکری تربیت پائے ہوئے ہندوستانی باشندے پیش کرتے رہے ہیں۔"

(ہندومت و بدھ مت - صفحہ ۲: نیویارک)

مگر صاحبِ پانچوں انگلیوں برابر کب ہوتی ہیں! مغرب میں بھی خال خال ایسے لوگ مل جاتے ہیں جو ادیانِ سماوی پر ایسی تحریریں لکھ ڈالیں جنہیں کما رسوائی کی سنت گیری بھی نظر انداز نہ کر سکے۔ ہمارے مصنف ہسٹن سمتھ ہی کو لیجئے۔ موصوف پر دفسر بھی ہیں اور امریکی بھی اور پھر بھی ایک کتاب کے مصنف ہیں جو ادیانِ عالم کا بہترین تعارف ہے اور سچی بھی نہیں ہے۔ ۱۹۵۵ء میں ان کو امریکی تعلیمی کمیٹی وژن کے لئے انسان کے مذاہب پر ایک میریٹنشر کرنے کا موقع ملا۔ پروگرام امریکیوں میں بہت مقبول ہوا اور ایک ایسی کتاب کی ضرورت بھی محسوس ہوئی جو موضوع کو گہرائی میں بھی دیکھے اور مزاح ارفاد بھی ہو تاکہ مآقاری ادیانِ سماوی کے مرکز، ان کے پیغام اور انکی

ہیبت تک آسانی سے پہنچ کے اور یہ دیکھ کے بلکہ یہ محسوس کرے کہ یہ ادیان اپنے ماننے والوں کی زندگیاں کو کس طرح حرکت دیتے ہیں اور کیونکر راہ دکھاتے ہیں۔ اس ضرورت کے بطن سے زیر تبصرہ کتاب نے جنم لیا۔ کتاب کی تیاری کے لئے مصنف نے ہر دین کے علمائے رجوع کر کے اور ان کے مشورہ اور نگرانی میں متعلقہ باب تیار کیا۔ اسلوب اور ترتیب ان کا اپنا کارنامہ ہے۔ کیونکہ ان کے لئے دین ایک زندہ چیز ہے جو ایک کند اور فرسودہ عادت کے طور پر نہیں بلکہ تیز بخار کی طرح زندہ ہے۔ انہیں احساس ہے کہ دین جب بھی زندہ ہوگا اس میں ایک عجیب خاصیت ہوگی کہ یہ سب پر غالب آجائے گا۔ زندگی کی ہر دوسری شے اگر خاموشی نہیں ہوگی تو بھی ایک محکوم اور مددگار حیثیت ضرور اختیار کرے گی۔ اسی سے آج کے انسان کے لئے اس کتاب کی معنویت واضح ہوتی ہے۔ آج کا انسان جس کی زندگی سے ایسا ہر منہ صر خارج ہو چلا ہے اور جو صرف لمحاتی مہیبت اور وقتی اثرات کی لہروں کے سہارے زندہ ہے۔

مصنف نے آغاز ہی میں خود وضاحت کر دی ہے کہ کتاب کیا ہے اور کیا نہیں۔ آپ بھی سنئے:

- ۱۔ کتاب تاریخ ادیان کی نصابی تصنیف نہیں ہے۔ اس کام کے لئے دوسری بہتر کتابیں موجود ہیں تاریخی واقعات، اسماء، تحریکیں، سماجی اثرات کتاب میں خال خال ملیں گے۔ تاریخی معلومات کا استعمال تو لازمی تھا مگر اس پر کتاب کی عمارت تعمیر کرتے ہوئے یہ دھیان رکھا گیا ہے کہ یہ عمارت کی بنیاد ہو۔ اور بنیاد کی طرح مخفی اور مضبوط رہے نہ کہ چھت تک چڑھ آئے اور عمارت ہی کو نگاہ سے اوجھل کر دے۔ انسان کے لئے مذہب میں جو معنی ہیں اور جو معنی رہے ہیں وہ بیان کرنا ہمارا مقصد ہے۔
- ۲۔ کتاب میں صرف مذاہب کی اساسیات بیان ہوں گی۔ داخلی اختلافات پر توجہ نہیں دی جائیگی۔
- ۳۔ یہ کتاب میں نے محبت سے لکھی ہے۔ مجھے احساس ہے کہ ایک دین کے اصولوں اور آجکل اس کی صورتحال میں زمین آسمان کا فرق ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر ہندومت اور طاؤمت دیکھ لیجئے۔ قاری کو یہ احساس ہونا چاہئے کہ کتاب آج کا بیان واقعہ نہیں بلکہ دین کی معنویت کا مختلف اقوام و اوقات میں ظہور کا سفر نامہ ہے۔

۴۔ یہ تعالٰی ادیان کی کتاب بھی نہیں ہے جو مذاہب کے اختلافات کو ہوا دینے یا ان کی افادیت کے ذنگل کر دینے کے کام آتی ہیں۔

اب سنئے کتاب کیسے؟

۱۔ یہ دنیا کو سمجھنے کی کوشش ہے۔ دوسرے لوگوں، دوسرے ادیان کی نگاہ اور نقطہ نظر سے۔ اگر کسی قوم کا دین زندہ ہو تو اس کے قلب تک پہنچنے کا اس سے اچھا راستہ اور کوئی نہیں۔

۲۔ یہ کتاب دین کو سنجیدگی سے اہمیت دیتی ہے۔ اس میں کوئی سیاحت یا جاسوس نہیں ملے گا۔ دین کے بارے میں ایک رویہ یہ ہے کہ اس کی اہمیت پر خوب زور دیا جاتا ہے مگر دوسروں کے لئے، گزرے وقتوں کے لوگوں کے لئے، دوسری ثقافتوں کے لئے، ان لوگوں کے لئے جو اس کے محتاج تھے۔ یہ دین سے بچنے کا ایک لطیف حیلہ ہے اور یہ ہمارا نقطہ نظر نہیں۔ ہمارے لئے ادیان کا بیان خالی غولی تقریر نہیں ہے بلکہ ہمیں ان سوالوں کے جواب کی تلاش ہے جو انسانی فطرت میں مرقوم ہیں اور جن سے ہم نگاہ نہیں چراکتے۔ دین ہمارے خیال میں دنیا کی واحد قوت محرکہ ہے۔ یہی ہمارا موضوع ہے۔ سائنس ثانوی ضروریات کے لئے انتہائی کوشش کرتی ہے۔ دین ان چیزوں کے لئے سارا زور صرف کرتا ہے جو ابتدائی، اولین اور اہم ترین ہیں۔

۳۔ یہ کتاب ایک سچی ابلاغ ہے۔ اس سے نہ صرف دین کی ترجمانی مقصود ہے بلکہ ہم اس دین کی کائنات اور آج کی دنیا کے درمیان ایک پل بھی تعمیر کرنا چاہتے ہیں۔ یہ سب کام مصنف نے انتہائی مہارت، خوش اسلوبی، ذہانت اور روشن دماغی سے انجام دیئے ہیں۔ تحریر بہت سنگت، سلیس اور شاعرانہ حد تک پُر لطف ہے۔ دین کے ادق موضوعات کو اس اسلوب میں ڈھال دینا اور پھر بھی ان کا دقار مجروح نہ ہونے دینا، یہ واقعی کمال ہے۔ اپنے موضوع پر اس سے بہتر تحریر ہماری نظر سے نہیں گزری۔

پاکستان میں اس کی اشاعت پر چند معروضات بھی ضروری ہیں۔ ہمارے لئے اس کی افادیت یا معنویت کیسا ہے؟

پہلی بات تو یہ ہے کہ ہمیں احساس ہے کہ ایک یکساں، متجانس معاشرے میں ایسی تحریریں بغیر ضروری ہوتی ہیں۔ جہاں تمام لوگ ایک دین کے قائل اور عامل ہوں وہاں دوسرے ادیان کے بارے میں معلومات چہ معنی وارد؟ مگر ایسا معاشرہ اب ہمارے ہاں رہا کب ہے؟ جدیدیت کا غلبہ، مغربی تعلیم اور اس کے اثرات، بعد از جدید سفر، عالمی روابط، پریس اور ریڈیو سب کچھ مل جل کر اکثر مقامات پر مذکورہ بالا معاشرہ نیست و نابود کر چکے ہیں۔ جدیدیت اپنے ساتھ جو تشکیک کی دہانہ لاتی ہے اس کا علاج اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ دوسرے ادیان سے تعارف کروادیا جائے۔ ایک ہی خوراک میں شفا ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اساسی طور پر دوسرے ادیان میں وہی مابعد الطبیعیاتی حقائق کا منظر نامہ دیکھ کر اپنی روایت پر گمراہ ہوا اعتماد بحال ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ جدید تہذیب، مغرب جدید اور اس کی تمام مشرقی توسیعات اپنے سطحی اور غیر مفہم نقطہ نظر کی وجہ سے تاریخ کے تمام ادیان اور معاشروں سے الگ ہے۔ ساری انسانی تاریخ اور اس کے افکار ایک طرف متفق ہیں اور جدید

تہذیب دوسری طرف۔ اس فرق کو آسانی کی خاطر ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ آج کل تمام انسانی دانش اس بات پر متفق تھی کہ کارخانہ ہستی یک سطحی نہیں۔ وجود کی عمارت کی اور بھی کئی منزلیں ہیں جو پہلی اور مادی سطح کے اوپر ہیں اور عمارت وجود کی یہ سطحیں اور منزلیں نیچے کی منزلوں پر اثر انداز ہوتی ہیں اور ان کے مستقبل تبدیل کرتی ہیں۔ جدید تہذیب یہ کہتی ہے کہ وجود کی عمارت کی صرف ایک منزل ہے پہلی اور آخری۔ اور اگر کوئی دوسری ہے تو اس کا نہ پتہ ہے نہ پتا لگ سکتا ہے نہ ہی یہ کسی طرح پچی منزل میں داخل ہے۔ یہ فرق اتنا اہم، بڑا اور خونناک ہے کہ اس کے سامنے مذاہب کے جزوی اختلافات اور باہمی رقابت و رنجش پر کچھ بھی نہیں معلوم ہوتی۔ اس معاملے میں تمام ادیان اور تمام دانشِ قدیم ایک طرف ہے اور جدید تہذیب ایک طرف۔ اس کی تفصیل مصنف کی دوسری کتاب "حقیقتِ گم گشتہ" میں دیکھیے۔ سرِ دست یہ کافی ہے کہ مذکورہ انسانی اتفاق رائے کی ایک جھلک زیرِ تبصرہ کتاب بھی پیش کرتی ہے۔

(ادارہ)



زیر نظر کتاب ممتاز دانشور ٹیٹس برکھارٹ (ابراہیم عزالدین) کی تصنیف ہے۔ ابراہیم عزالدین نے اپنے والد کی طرح اپنی علمی زندگی کا آغاز شگراشی ہی سے کیا لیکن وہ اپنے بچپن ہی سے مشرقی فنون کی طرف مائل تھے اور مشرقی فنون سے یہ دلچسپی ہی ان کے حلقہ بگوش اسلام ہونے کا سبب ہوئی اور قبول اسلام بھی اصل میں ان کے خاندانگاہ مزاج کی برہان ہے۔

زیر نظر کتاب اصل میں Introduction aux Doctrines esoteriques de l' Islam

کا انگریزی ترجمہ ہے۔ اس کتاب کو خراج پیشگی کرنے والوں میں مغرب کے کئی ممتاز لکھنے والے شامل ہیں۔ انہی میں ایک نام سدا ابو بکر سراج الدین ہے جو خود تصوف اور اس کے متعلقات پر بلند پایہ علمی کتابیں تصنیف کر چکے ہیں۔ ابو بکر سراج الدین کے خیال میں اس کتاب نے ایک مدت سے پیدا شدہ خلائو بڑی کامیابی سے پر کیا ہے۔ ان کے خیال میں تصوف کے موضوع پر عربی اور فارسی میں تو متعدد کتابیں موجود ہیں جو غیر مغربی مشرقیوں کے لئے اس باب میں رہنما ثابت ہو سکتی ہیں لیکن یہ تصانیف اپنے ترجموں کی شکل میں فی نفسہ کافی نہیں ہیں کہ یہ مغربی یا مغربیت زدہ قاری کے لئے ذہنی تشفی کا کام کر سکیں کیونکہ یہ صرف یہ کہ قاری کے باطن میں پسے ہوئے دردِ روحانی بالیدگی کا وجود فرض کھیتے ہیں بلکہ وہ بعض ان سوالوں کا جواب بھی نہیں دیتے جو افسی میں پیدا نہیں ہوئے تھے اور جن کا اب جواب دیئے بغیر چارہ نہیں۔ جدید تعلیم نے مذاہب کے بارے میں وسیع معلومات فراہم کر دی ہیں لیکن اس علم کی سطحیت نے بہت سے مسائل بھی پیدا کر دیئے ہیں۔ شاید مذاہب کے تقابلی مطالعے نے صحیح قابل کی جگہ جھوٹے تقابلات کو جنم دیا ہے۔ علاوہ ازیں تصوف دیگر مذاہب میں موجود اپنے مسائل اور باطنی نظموں کی طرح ایک نہایت نامکشوف چیز ہے اور اپنی تعریف کی رو سے اس کا تعلق باطنی جہت سے ہے۔

ابو بکر سراج الدین کے نزدیک یہ بات اہم ہے کہ ٹیٹس برکھارٹ نے اپنی کتاب کا انتخاب و متنازعہ قادی صوفیہ کے نام کیا ہے اور اس انتخاب سے ابھرنے والی امیدیں ناکام نہیں ہوئیں کیونکہ

جہاں ایک طرف یہ کتاب وسعت علم کی این ہے وہیں یہ اسلام کی باطنی بہت کے عمیق ترین سمندر میں بھی غوطہ زن ہوئی ہے۔

اس کتاب کے تین حصے ہیں۔

اول : تصوف کی نوعیت

دوم : اصولی بنیادیں

سوم : روحانیت کا حصول

کتاب کے دیباچے میں مصنف لکھتے ہیں کہ ابتدا ہی سے اس بات کا اعلان ضروری ہے کہ مشرقی عقائد کے فکری عناصر کی تفہیم و احاطہ کے لئے مدرسانہ علم محض ناکافی اور بالواسطہ علم کی حیثیت رکھتا ہے اور وہ سامٹنٹک طریق کار جو مجبوراً چیزوں کی طرف غرض خارج کے حوالے سے پیش قدمی کرتا ہے وہ بھی مذکورہ فکری عناصر کے انہدام میں مفید نہیں ہو سکتا۔

مصنف کے خیال میں جدید کلچر کے انسانی علامہ کی زبان میں سوچنے اور فکر کرنے کے عادی نہیں رہے اس لئے جدید تحقیقات اس امر سے عاری ہیں کہ دو مثال روایتی مظاہر میں ہمارے لئے ان عناصر کی نشاندہی کر سکیں جو خارجی ہیں اور وہ بھی جو اصلی اور جوہری ہیں۔ یہی سبب ہے کہ یورپ کے "مستشرقین" کو غرض روحانی و ذہنی میں سطحی مماثلت کی بنا پر فوراً ایک روایت میں "مستعار" عناصر نظر آنے لگتے ہیں۔ مصنف نے اس کتاب کے باب اول میں تصوف کی خوب چھانی چھلکی ہوئی تعریف فراہم کی ہے اور ساتھ ہی اس قبیل کے سوالوں کا جواب بھی تمباکیا کیلئے مثلاً یہ کہ تصوف کو کہاں تک مستشرقین کیا جاسکتا ہے؟ عیسوی اور ہندو باطنیت کے تقابل کی صورت میں اسلامی تصوف کا مابہ الامتیاز کیا ہے؟ پھر ہندو تصوف میں طریق معرفت اور طریق محبت میں جو امتیاز ہے اس کا اطلاق تصوف پر کس حد تک ہو سکتا ہے۔

مصنف کے نزدیک تصوف اسلام میں اوپر یا باہر سے ڈالی گئی کوئی چیز نہیں، اسلامی دنیا میں تصوف کا رول وہی ہے جو انسانی جسم میں قلب کا۔ کیونکہ قلب نہ صرف یہ کہ جسم انسانی کا اہم ترین عضو ہے بلکہ ایسے جوہر کا مرکز بھی ہے جو تمام انفرادی صورتوں سے ماوراء ہے۔ مصنف کے خیال میں چونکہ مستشرقین ہر شے کو تاریخی سطح پر رکھ کر دیکھنے کے عادی ہیں اس لئے ان سے یہ توقع ہی نہیں کی جاسکتی تھی کہ وہ تصوف کے رول کو ان اثرات کا نتیجہ نہیں بتائیں گے جو ان کے نزدیک اسلام میں باہر سے آئے۔ چنانچہ انہوں نے تصوف کے منابع رافعی، سندونی، نوافلاطونی یا عیسوی روایتوں میں تلاش کئے ہیں لیکن تصوف اسلامی

کے یہ مختلف انتسابات ایک دوسرے کی تردید و مسخ کر کے خود ختم ہو چکے ہیں۔ اصلاً تمام مسلم صوفیاء کا سلسلہ اپنی الٹ صورت میں خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے جاملتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ خود تصوف کا منبع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کیسے ہے؟ اس کا جواب خود تصوف میں مضمر ہے۔ اگر صوفی فکر اسلام سے باہر کی کسی چیز سے ماخوذ ہو تو وہ لوگ جو اس دانش کا مدد کے حصول کی خواہش رکھتے ہیں جو نہ تو کتابی اور نہ ہی اپنی نوعیت کے اعتبار سے محض ذہنی، کبھی قرآن کریم کی علامتوں پر انحصار نہ کرتے، تصوف کے طریق کار میں جو عناصر بھی اس کے اثاثہ الگ ہیں وہ تمام کے تمام قرآن اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعبہات سے مستنبط ہیں۔

شیش برکھار ٹٹے تصوف کے غیر اسلامی منابع پر اصرار کرنے والوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ایسے لوگوں کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اسلامی تصوف کی ابتدائی صدیوں میں صوفی اصول و عقائد اپنے تمام بعد الطبیعیاتی ارتقا کے ساتھ نظر نہیں ملتے جیسا کہ بعد کی صدیوں میں نظر آتے ہیں حالانکہ بقول مصنف واقعہ یہ ہے کہ صورت حال اس کے بالکل برعکس ہے۔ صوفیانِ اول نے اپنی باطنی کیفیات کا اظہار جس زبان میں کیا وہ قرآن کی زبان سے بے حد قریب لگتی ہے اور صوفیاء کے ان مختصر اور جامع کلمات میں مقصود اصولوں کا مغز دیکھا جاسکتا ہے۔ اگر بعد میں یہ اصول زیادہ وضاحت و صراحت کے ساتھ منضبط ہو گئے تو ایسا تو ہر روایت کے ساتھ ہوتا آیا ہے۔ شیش برکھار ٹٹے کو اس بات کا اعتراف ہے کہ صوفیانِ اول اور پیروی گیانیوں کے درمیان تعلقات رہے جیسا کہ ابراہیم بن ادھم کے معاملے میں ظاہر ہے لیکن اس کا تعلق تاریخی واقعات سے نہیں بلکہ کہ بعد ازاں اجماعی نے اپنی کتاب "الانسان الکامل" میں وضاحت کی ہے کہ عیسائی کے پیغام سے بعض داخلی اور صوفیاناہ جہات ظاہر ہوتی ہیں جو حضرت ابراہیم کی توحید پرستی میں ملتی ہیں۔

یہ بات معلوم ہے کہ بعض مائمتوں کے باوجود صوفیاناہ طریق عیسائی گیانیوں کے طریق سے مختلف ہے مصنف کا کہنا ہے کہ ذرا اس تصویر کا تصور کیجئے جس میں مختلف روایتی طریقوں کو دائرے کے نصف نظریہ کی شکل میں دکھایا جاتا ہے جن کا اتصال ایک ہی نقطہ پر ہوتا ہے۔ یہ نصف قطر مرکز کے جس قدر قریب ہوتے جلتے ہیں اسی نسبت سے وہ ایک دوسرے کے قریب ہوتے چھ جلتے ہیں۔ بے شک دہشتہ ایک ہی نقطہ پر جا کر ہیں جہاں اصل میں وہ اپنے وجود کی نفی کرتے ہیں۔ اس مثال سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ایک صوفی طریقے کو دوسرے سے امتیاز دینا اس بات سے نہیں ہو سکتا کہ وہ خود کو اس مرکز پر ممکن کر دے جہاں تمام طریق ہوتا ہے۔

مصنف نے اس کتاب میں یہ سوال بھی اٹھایا ہے کہ یہ تصوف کی نوعیت جیسی یا حولی Pantheistic

ہے؟ بقول ابوبکر سراج الدین نکلسن اور میسے نوں دونوں اس آخری سوال کا جواب دینے میں ناکام رہے۔
ابراہیم عزالدین کا باب "تصوف اور تجسیم" اس حوالے سے نہایت قابلِ قدر ہے۔ ان کا خیال ہے کہ مشرق کے
تمام مابعد الطبیعیاتی عقائد اور بعض مغربی عقائد پر بھی "حولی یا تجسمی" کا پس لگا دیا گیا ہے جبکہ واقع یہ ہے
کہ Pantheism یا تو بعض مغربی فلاسفہ کے یہاں یا انیسویں صدی کے مغربی
فکر سے متاثر ہونے والے چند مشرقیوں کے یہاں پایا جاتا ہے۔ Pantheism اس ذہنیت کا

نتیجہ ہے جس نے پہلے پھر بت کو جہنم دیا اور بعد ازاں مادہ پرستی کو۔

بعد ازاں چونکہ کئی مستشرقین نے Pantheism کے مترادف کے طور پر Monism

کی اصطلاح گھڑ لی ہے اس لئے فاضل مصنف وضاحت کرتا ہے کہ تصوف کا تصور دھندلیت الوجود کا
نفسیانہ Monism سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ مصنف نے پہلے باب کا خاتمہ اس حقیقتِ باہرہ
کے اعلان پر کیا ہے کہ قرآن ہی تصوف کا مخزن و منبع ہے۔

کتاب کا دوسرا حصہ اس حدیث میں موجود عقیدے اور اصول کی توضیح پر مبنی ہے کہ جس کی
رو سے خدا کے سوا کسی شے کا وجود نہیں تھا۔ اس کے ساتھ ہی یہ صوفیانہ نکتہ بھی موجود ہے کہ :
'وہاب بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ تھا'۔

مصنف نے اس باب میں قدیم صوفی متون سے بعض اقتباسات درج کئے ہیں خصوصیت کے ساتھ
ابن عربی کی "فصوص الحکم" سے۔

کتاب کا تیسرا اور آخری حصہ روحانیت کے حصول سے بحث کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ عملی تصوف
ہر فکری طریقے کی طرح تین عناصر یا تشکیلیں جہات پر مشتمل ہے یعنی اصول، روحانی نگوکاری اور فن ارتکا
جس کو بعض صوفیاء کے لفظوں میں "روحانی کیمیا" سے موسوم کیا جاتا ہے۔

جہاں تک روحانی کیمیا کا تعلق ہے تو یہ شعور کے نامیاتی حصوں پر عمل کے ذریعے اور انوارِ الہیہ
کے انعکاس کے لئے معاون ہو کر انسان کے نفسی اور جسمانی ڈھلچے کو یکسر تبدیل کر کے رکھ دیتا ہے
اس روحانی کیمیا کی تشریح کے لئے مصنف نے ایک باب "رسوم" پر باندھنا ہے جو زیادہ تر قرآن و حدیث
کے ارشادات پر مشتمل ہے اور اس میں قرآن کے اہم روحانی علام بیان کئے گئے ہیں۔ خدا کا عرفان
کس طرح ممکن ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مصنف لکھتا ہے کہ :

"جب انسانی انا جو خود کو جہلۃ خود مکتفی اور ایک قسم کا معبود گردانتی ہے، خدائے مطلق

وہ خدا کی طرف سے جو کچھ چاہتا ہے وہ اس کو دے دیتا ہے۔ لا الہ الا اللہ۔ تو مرنے والی
 کھن ہو جاتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ روح کا لافانی جو ہر فنا کر دیا جائے۔ جس
 چیز کو قربان کیا جاتا ہے وہ اصل میں زمین کی وہ دلدل ہے جو مرکب ہے ان کے متعین کردہ
 جذبات و قیاسات سے اور جن کا مسلسل میلان یہ ہے کہ انسان کو نانی منہا ہر سے
 نظر نہ ہٹانے دے۔ جب روح سے اس خود غرضی کا نقاب اتر جاتا ہے تو گویا پہلی دفعہ
 اشیاء اسی طرح نظر آنے لگتی ہیں جس طرح وہ فی الواقعہ ہیں اور یوں خدا اپنے ہمہ گیر
 وجود کے ساتھ منکشف ہو جاتا ہے۔

(تحسین فراقی)

SUFISM?

Martin Lings

تصوف کیا ہے؟

ابوبکر سراج الدین (مارٹن لنگز)

۱۳۲

۸۰ روپے

سیل اکیڈمی

کتاب:

مصنف:

صفحات:

قیمت:

ناشر:

’تصوف کیا ہے؟‘ کے آخری باب میں ابوبکر سراج الدین نے ایک پتے کی بات کہی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ جانچنے کے لئے کہ تصوف ’زندہ‘ ہے یا نہیں۔ معیار یہ نہیں ہے کہ گزشتہ چند صدیوں میں کتنی اہم صوفیانہ تصنیفات لکھی گئی ہیں؟ بلکہ صحیح معیار یہ ہے کہ ”کیا تصوف آج بھی انسانوں کو ایک ایسا قابل عمل و سید فراہم کرتا ہے جس کے ذریعہ وہ دوبارہ اپنے بداد و ربانی سے مربوط ہو سکے؟“ — دوسرے سوال کا جواب انہوں نے اثبات میں دیا ہے۔ اگر قارئین یہ سوال کریں کہ صدی ابوبکر ایسا دعویٰ کرنے کی حیثیت کیونکر اختیار کئے ہوئے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ خود اسی صدی میں تصوف پر لکھی جانے والی دو اہم ترین تصانیف کے خالق ہیں۔

تصانیف کا حوالہ دیتے ہوئے ہمارے ذہن میں ان کی کتاب بیسویں صدی کے ایک ولی اللہ شیخ احمد العلویؒ نہیں ہے۔ یہ کتاب اگرچہ ان کا شاہکار ہے تاہم اسے بالذات تصوف کی کتاب سمجھنے کے بجائے تصوف کا ایک ایسا مطالعہ شمار کرنا چاہئے جو صوفیانہ نقطہ نظر سے کیا گیا ہے۔ ہمارے لئے تو اسی چیز کا تصور کرنا خاصا مشکل ہے کہ ایک اہل علم تاریخ تصوف اور صوفیانہ کتب کا مطالعہ ایسی عمیق نظر اور ہمدردی سے کرے کہ اس کی کتاب صوفیانہ نقطہ نظر کا پرتو بن جائے اور بایں ہمہ وہ ”درون مسکد“

تصوف ”سے مخاطب نہ ہو۔ ہر کیف صدی ابوبکر نے ایک اور کتاب ”کتاب یقین“ Book of Certainty بھی لکھی ہے جو ادھر چند سال سے ایک طرح کی ”زیر زمین کھاسیک“ بن گئی ہے۔ اس کا خطاب آج کے انسان کی صورت حال سے ہے اور اس کے باوجود اس کے اسلوب اور انداز و منہاج کی جڑیں پرانی صوفیانہ کتب میں پرست ہیں۔ یہ کتاب ایسی ہے جو تصوف کی کائنات میں سانس لیتی ہے اور اس پر تصوف کا ”ذائقہ“ اتنا غالب ہے کہ اسے اپنے اصلی نام ابوبکر سراج الدین سے چھپوانا ہی انہیں مناسب معلوم ہوا۔

سہی ابو بکر دوسری تصنیف جسے ہم اس صدی کی اہم ترین مصنفانہ تصنیفات میں شمار کرتے ہیں، ان کی زیر تبصرہ کتاب "تصوف کیا ہے؟" ہے۔ اول الذکر شاہ عطاء اللہ کتاب "کتب یقین" سے گو یہ کتاب کہیں زیادہ تجزیاتی ہے لیکن اس کی طرح یہ بھی پرانے حکمے صوفیانہ کے انداز پر لکھی ہوئی کتاب ہے جو تصوف کی تعلیمات و اشغال پر باقاعدہ بحث کرتی ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ تصوف کیا ہے؟ نے مغرب میں لکے جانے اور چھپنے کے باوجود کسی بھی گھٹیا قسم کی جدید Phenomenology کے لئے کوئی رو رعایت نہیں برتی۔ اس قسم کے نظریات یا تو اپنے موضوع پر معذرت پیش کرتے ہیں یا ان کی نقل پرستانہ توجیہات موضوع کی فصاحت اور تشریح کم کم ہوا کرتی ہے۔ دوسری طرف کتاب اس لحاظ سے بھی ممتاز ہے کہ اس میں لمحہ حاضر حال کی روحانی ضروریات کو نظر انداز کر کے صرف ماضی کے کمالات کی رہبرس اور گزرے ہوؤں کی مدح سرائی نہیں کی گئی۔ اسلوب اور مواد دونوں گھل مل کر ایک درخشاں اور شفاف اکائی کی شکل میں ابھرتے نظر آتے ہیں۔ آپ زلال کی مانند جسے مصنف نے کتاب کے شروع سے آخر تک ایک مشترک استعارے کے طور پر استعمال کیا ہے۔ باب اول کا آغاز یوں ہوتا ہے :

"انہ لس کے عظیم صوفی فی الدین ابن عربی ایک دعا اکثر مانگا کرتے تھے جس کا آغاز کچھ اس طرح ہے۔ 'رب ادخلنی فی بحر احد بیتک' : صوفیا کے رسائل میں 'بحر' کا حوالہ بار بار ملتا ہے اور اس دعا کی طرح ان رسائل میں بھی اسے اس منزل و مستقی کے علامتی حوالے کے طور پر برتا گیا ہے جو راہ طریقت کا مقصود ہے۔ اس علامت کی بنیاد پر ہم اپنے سوال 'تصوف کیا ہے؟' کا جواب دینے کی ابتدا کرتے ہیں۔ وقتاً فوقتاً بحر لا محدود سے وحی ایک جوار بجائے کی بڑی لہری طرح بہتی ہوئی ہماری محدود دنیا کے ساحلوں تک آ جاتی ہے : وہ علم، عمل اور طریقہ کار جس سے ان امواج میں سے کسی ایکے جزر میں فوطہ زن ہو کر اس کے ابدی اور لا محدود منبع تک واپس پہنچا لیکن ہوا اسی کا نام تصوف ہے۔"

اسی سوال کا جواب ایک دوسری تمثیل سے یوں دیا ہے :

"..... اس دنیا کو ایک باغ سے تشبیہ دیجئے۔ جسکے زیادہ تر حصے یہ ہو گا کہ پودوں کی ایک زمری سے تشبیہ دیجئے اس لئے کہ اس اپنے میں ہر پودا اس نے اگایا گیا ہے کہ اسے انجام کار اگنا کر ایک دوسری جگہ لگنا پڑ جائے۔ اس باغچہ یا پھولوں کا مکتبہ ایک نامی قسم کے برصیا اور ممتاز درختوں کے گھنے مجموعے ہے۔ یہ درخت گو گلاب

میں آگے ہوئے اور نسبتاً چھوٹے ہیں تاہم ان پر نگاہ ڈالتے ہی ہماری تمام توجہ ان میں سے ایک درخت کی طرف کھینچ جاتی ہے جو دیگر تمام درختوں سے اتنا زیادہ خوشنما ہے کہ اس کا کوئی جوڑا دروازہ ہی ممکن نہیں کیونکہ یہ ان تمام سے بالیدگی اور سرسبزی و شادابی میں کہیں بڑھا ہوا ہے۔ دیکھئے اس کی اس حالت کا سبب گومیاں نہیں ہوتا مگر ذہن فوراً بغیر تفتیش کے اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ یہ کس چیز کا نتیجہ ہے۔ درخت نے کسی طرح اپنے گلے کے پینڈے سے گزر کر تنچے زمین میں اپنی جڑیں اتار دی ہیں۔

یہ اشجار نفوسِ انسانیہ ہیں اور ان میں وہ درختوں کا درخت وہ نفس ہے جسے ہندو اصطلاح کے مطابق "جیون کمتی" مل گئی ہو یا جو اصطلاحِ صوفیہ میں "مقامِ کبرئے" کا تحقق کر چکا ہو اور تصوف وہ راستہ اور وسیلہ ہے جس کے ذریعے نفس کی تہ میں کے "تنگ دروازے" سے جڑیں باہر نکال کر اپنی روح بے قیود کی اقلیم میں جمائی جا سکیں۔ اقلیمِ روحانی سے لگے قدم پر اقلیمِ ربانی کا دروازہ ہوتا ہے۔

مشتہ نمونہ کے طور پر ہم نے مذکورہ بالا دو جوابات نقل کئے ہیں وگرنہ کتاب میں اس طرح کے جوابات کا پورا خزانہ ہے جو مختلف پہلوؤں سے اس کے عنوان "تصوف کیا ہے؟" کی مکمل تشریح و توجیہ فراہم کرتے ہیں۔ درحقیقت کتاب کا عنوان کتاب کے دوہرے عمل کی نمائندگی کر رہا ہے۔ یہ کتاب بیک وقت ایک "تعارفی" کتاب بھی ہے (گو کہ ایسی آسان اور سادہ نہیں) اور بعض احوالِ باطنی کا بلا واسطہ عکس بھی جن کی مدد سے (بلکہ صرف انہی کی مدد سے) اس سوال کا صحیح جواب دیا جاسکتا ہے۔ کتاب کے مواد کا بیان اس مختصر تبصرے میں نہ تو ہاں کیا جاسکتا ہے نہ اس سے انصاف کیا جانا ممکن ہے۔ کتاب پہلے ہی غیر معمولی حد تک مرکوز اور ایجاز کا شاہکار ہے اور باوجودیکہ اس کا مرصع تانا بانا انتہائی مہارت سے بُنا گیا ہے اسے چند گھنٹوں میں پڑھ ڈالنا ممکن ہے۔ اتنا اختصار و ایجاز اور خوش اسلوبی کہ خود کتاب سے فوق الطبعی کی تک اٹھتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ ان باتوں کے پیشِ نظر ہم اس کی وضاحت کی بجائے ابواب کے عنوانات پر اکتفا کرتے ہیں جو شاید قارئین کو کسی حد تک اس ملک میں شریک کر سکیں :

Originality of Sufism

۱۔ تصوف کا بڑا مبدا سے

Universality of Sufism

۲۔ تصوف کی آفاقیت

The Book

۳۔ الکتاب

The Messenger

۴۔ الرسول

دیباچے میں مصنف نے لکھا ہے کہ :

”بیشتر مغربی قارئین نے اپنی زندگی کے ابتدائی زمانے میں سنا ہوگا کہ ”ملکوتِ ربانی تمہارے اندر ہے“ ساتھ ہی یہ بھی ان کے کان میں پڑا ہوگا کہ ”تلاش کرو، حاصل کر لو گے“ دستک دو دروازہ تمہارے لئے کھول دیا جائے گا۔ مگر ان میں سے کتنے ہیں جنہیں کبھی تلاش کرنے کا راستہ دریافت کرنے یا دستک دینے کا فن سیکھنے کا کوئی موقع ملا ہے؟ یہ الفاظ تحریر کرتے ہوئے معاشرے ذہن میں یہ خیال آیا کہ یہ موجودہ سیاق و سباق میں کتاب کے عنوان کے پیش کردہ سوال کا جواب ہیں۔“

تصوف کیا ہے؟ ”واقعی دستک دینے کے بہت مشکل، بہت سادہ فن کا ابتدائی قاعدہ ہے۔“ کتاب یقیناً کی طرح اس پر بھی تصوف کا ذائقہ ”اتنا غائب ہے کہ کتاب پڑھنا گویا کتاب کے موضوع و مواد میں ایک طرح سے پیشگی شرکت کرنے کے مترادف ہے۔“

ایک اور سطح پر اور قدرے خارجی اعتبار سے بھی کتاب کی معنویت اور افادیت تبصرے کی متقاضی ہے مغرب میں گزشتہ کئی دہائیوں سے مخفی علوم، اسرار و رموز، اور صحیح غلط ہر قسم کے باطنی فنون کے شائقین بڑھتے جا رہے ہیں۔ ہندوؤں کے علوم، بدھ تعلیمات، مشرقِ بعید کے نظریات تو ایک عرصہ سے ایک جنگِ زرگری کی نذر ہو چکے تھے۔ شدہ شدہ تصوف کی بھی باری آگئی۔ بددیانت اور غیر ذمہ دار تصوف فروش مصنفین نے مغرب کے نادان فہل عوام میں مروج پرامر اشیا کے فیشن کا فائدہ اٹھا کر تصوف کو قابلِ فروخت بنانے کے لئے ہر قسم کی ملاوٹ، فریب اور تعلیمات کو مسخ کر کے پیش کرنے کا دھندا شروع کر دیا۔ جعلی تصوف کے ان ”مقبول عام“ دوکانداروں نے دو اہم باتیں بڑی سہولت سے طاقِ نسیاں پر رکھ دی ہیں۔ پہلی یہ کہ تصوف اور اسلامی روایت کا چلی دامن کا ساتھ ہے۔ اسلام (اپنے نظام، عبادات، اخلاق سمیت) انہیں ہوگا تو تصوف بھی نہیں ہوگا۔ اس بات کو فراموش کرنے کے دو قسم کے لوگ سامنے آتے ہیں۔ ایک وہ جن کا نعرہ ہے : ”بیسویں صدی میں اگر تصوف کو زندہ رہنا ہے تو اسے دینِ حنیف یا اعمالِ صالحہ قسم کے پس ماندہ

ادہم" کے چنگل سے نکلنا ہوگا۔" اس کے برعکس وہ لوگ ہیں جو کسی دعوے کو اس وقت تک قبول نہیں کرتے جب تک کہ اسے مکمل جذبہ و متانہ اور ہٹا کر پیش نہ کیا جائے۔

دوسری اہم چیز جس سے صرفِ نظر ہو رہا ہے یہ ہے کہ تصوف کی تعلیمات صرف ان لوگوں کے لئے ہیں جو اللہ کی راہ پر مستقل مزاجی سے چل سکیں اور جو کسی ایسے شیخ، مرشد یا گرو کی راہنمائی اور ہدایت قبول کرنے پر آمادہ ہوں جو خود مستند طور پر سلسلہ بیعت کے ذریعہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہو۔

ان معاملات پر پہلی ہونی غلط فہمیوں اور تعلیمات کے پیشِ نظر "تصوف کیا ہے" کا انگریزی میں چھپنا ایک انتہائی خوش آئند امر ہے۔ ہمیں مسرت ہے کہ مارٹن سنگز جیسے ممتاز، مستند اور تجربہ کار اہل علم نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے تاکہ ان غلط فہمیوں کا ازالہ کیا جاسکے۔ اس بارے میں ان کا رویہ اور نقطہ نظر غیر مبہم اور قطعاً غائب مصالحت جو ہے اور بازارِ مجلساں میں سمجھے ہوئے برائے فروخت باطل نظریات اور ادھورے تعلق کے انہوں سے ان کے قلم نے کہیں رو رعایت نہیں برتی۔

مصنف کو اپنے موضوع کا بھرپور علم اور ذاتی تجربہ حاصل ہے۔ ان کی تحریروں کا خاصہ ہے کہ وہ موضوع کے بے باب تک فوراً پہنچ جاتے ہیں۔ تصوف کیا ہے اور کیا نہیں ہے۔ اس کے بیان میں انہوں نے علم و فہم کی جس گہرائی اور گیرائی کا مظاہرہ کیا ہے وہ آج کل کے لکھنے والے میں مفقود ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ان کے ہاں تصوف کے ان اجزاء کو لایفٹک پر ایک پختہ اصرار بھی موجود ہے جنہیں فی زمانہ فرسودہ اور غیر پسندیدہ سمجھ کر یا "جدید دور" سے لگانا کھاتے ہوئے جان کر نظر انداز کر دیا جاتا ہے

صوفیائے عقائد و تعلیمات کیا ہیں؟ صوفیاء کا منہ سود کیا ہے؟ صوفیاء کتے کیا ہیں؟ ان تینوں سوالوں کا اس سے مکمل، شافی اور عالمانہ جواب انگریزی زبان میں آج تک نہیں دیا گیا جیسا کہ اس کتاب میں میسر آتا ہے۔ مشکِ تصوف خود بخود نہ کہ مصنف بگوبہ۔ تصوف کی خوشبو سے مشامِ جاں کو معطر کرنا ہر تو اس کتاب کا مطالعہ ضروری ہے۔

(ادارہ)



مصنف: ولیم سٹوڈرٹ
قیمت: ۵۶ روپے
صفحات: ۵۱
ناشر: سیل اکیڈمی

تصوف کو دین اسلام میں وہی حیثیت حاصل ہے جو انسانی جسم میں "قلب" کو۔ اور حقیقت یہ ہے کہ شریعت اور طریقت میں دونوں نام کی کوئی چیز موجود نہیں بلکہ بقول اقبال طریقت شریعت ہی کو دل کی گہرائیوں سے محسوس کرنے کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ تصوف کے مستند ترین نمائندوں یعنی شیخ سراف، شیخ عبداللہ انصاری ہمدانی، ابوالقاسم قشیری، شیخ عبدالقادر جیلانی اور دیگر اکابر صوفیہ کی تحریریں اس بات کی گواہ ہیں کہ تصوف اپنی اصلی شکل میں قرآن و سنت کا تعقیض نہیں بلکہ اس کی کامل ترین صورت کا نام ہے اور یہ معاملہ متقدمین تک ہی محدود نہیں بلکہ متوسلین اور متاخرین تک تمام اہم صوفیائے اس حقیقت کا اعلان کرتے آئے ہیں۔ مکتوبات مجدد الف ثانی، مکتوبات خواجہ محمد معصوم، مکتوبات صدی، اور شاہ ولی اللہ کی وصایا، حجت اللہ ابالغہ اور فوز الکبیر سے لے کر بیسویں صدی کے شیخ احمد اعظمی تک کے ملفوظات دیکھ جائیں، تصوف اسلامی شریعت اسلامی کا محافظ ہی نظر آئے گا۔

زیر نظر کتاب اس مغربی مستشرق کی تصنیف ہے جو مسلمان ہو چکا ہے اور چونکہ وہ خود اہل مغرب میں سے ہے اس لئے ان کی کمزوریوں، کج رویوں اور نارسائیوں سے جس قدر وہ واقف ہے ہم آپ اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے زیر نظر کتاب میں، جو اصل میں تو تصوف پر ہے، کہیں کہیں اہل مغرب کی سهام اور تصوف اسلامی کے بارے میں کچھ غلط فہمی کی بھی قلعی کھڑی ہے۔ کتاب کا دیباچہ آرڈینیو ہے۔ آئینہ سہی غمراشاذلی نے لکھا ہے۔ ان کے خیال میں کم لوگوں کو اس بات سے اختلاف ہو گا کہ ہمارا علم بیشتر روحانی بہائم اور الجھنوں کا علم ہے۔ اس صورت حال کا ایک اہم نتیجہ یہ نکلا ہے کہ مذہب اور بالخصوص

تصوف اور ستریت پر بے شمار کتابوں کا سیلاب ہمہ نگاہ ہے۔ یہ بات بیک وقت اہل مغرب کی روحانی اشتہا اور سیکولر ذہن کے فکری تجسس کی آئینہ دار ہے۔ برنارڈ کیلی نے لکھا ہے کہ جدید مغربی دنیا کی کل سیکور ذہنیت نے ابہام اور فکری انتشار کا دروازہ کھول دیا ہے اور اس سے برآمد ہونے والا سیلاب روح انسانی کو اپنے ساتھ بہا لے گیا ہے۔ اس کے نزدیک روایتی اصول و ضوابط ہی کسی کلچر اور تمدن کا معیار ہوتے ہیں اور یہی روایتی فکر اس وقت مطلوب ہے۔

تصوف بھی روایتی فکریات کا ایک متمم بالشان منظر ہے۔ زیر نظر کتاب کے فاضل مصنف نے اختلاف کے ساتھ تصوف اور اس کے جملہ اہم مباحث کو خوبی سے سمیٹا ہے۔ اس کے خیال میں تصوف دین اسلام کی روحانیت یا ستریت کا نام ہے۔ ستریت ہر مذہب میں اس کی داخلی جہت کے طور پر ظاہر ہوتی ہے اور کسی مذہب سے اس کے باطنی پہلو کو الگ کرنا ایک ایسا آمرانہ فعل ہے جو باطنیت یا ستریت کے لئے تھک ہے۔ موجودہ صدی میں یہی عل عین میں کئی دفعہ دہرایا جا چکا ہے۔ بقول مصنف اب دنیائے مغرب کے بیشتر مذاہب میں یہی ایک ایسے تصوف کی پیش کش کی جاتی ہے جس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے جسم کے بغیر انسانی زندگی کی ترسیل کی کوشش کی جائے۔ مصنف نے واضح کاف الفاظ میں لکھا ہے کہ اسلام کے بغیر تصوف نام کی کسی چیز کا وجود ممکن نہیں۔

فاضل مصنف نے اہل مغرب کی جس روش کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا ذکر اسی کتاب کے دیباچہ نگار جے آسٹن نے بھی کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ چونکہ مسلم مذاہب کی خارجی شکلیں اور اصول اس آزاد خیال عہد میں ”بے وقت کی راگنی“ بن گئے ہیں اس لئے عہد جدید کے بعض حامیاں مذاہب کی کوشش یہ ہے کہ مذاہب کے مقصودانہ اور نسبتاً کم رسمی عناصر کو چننا جائے اور انہیں ان کے اصل مآخذ اور منابع سے بے دخل کر کے عہد جدید کے ”فلسفوں“ کے نام پر متعارف کرایا جائے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ طریق کار فریب کارانہ بھی ہے اور خطرناک بھی کیونکہ اس سے لوگ یہ سوچنے پر مائل ہو سکتے ہیں کہ وہ ضروری اصولی اور نفسیاتی تربیت کے بغیر روحانی ثمرات حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ صورت حال ان متعدد جعلی مشرقی مسالک کی شکل میں ظاہر ہو رہی ہے جو اس وقت مغربی دنیا کے بڑے بڑے شہری مراکز میں کثرت سے دیکھے جاسکتے ہیں۔ اگرچہ ابھی تک تو اس دلچسپی کا مرکز و محور زیادہ تر ہندومت اور بدھ مت کی روحانیت رہی ہے لیکن بقول جے آسٹن اب اسلامی تصوف بھی تجسس اور تشکیک نو کا تھمہ مشق بن گیا ہے۔ متاثرہ کتاب کے زیر نظر کتاب اس قسم کی پریشان کن صورتحال کا شافی جواب تمیہا کرتی ہے۔

فاضل مصنف کا خیال ہے کہ بعض تاریخی اور دیگر وجوہات کے باعث اہل مغرب ہندومت اور بدھ مت

سے زیادہ مانوس ہیں بہ نسبت اسلام کے۔ نہ صرف یہ کہ اسلام کے بارے میں غلط فہمیاں موجود ہیں بلکہ بقول فاضل مصنف اہل مغرب اسلام کے باب میں جاہل محض ہیں۔ اسلام اہل مغرب کے لئے ایک "نامعلوم مذہب" ہے۔ چنانچہ زیر نظر کتاب میں اس نے اس صورتحال کے پیش نظر مذاہب کی درجہ بندی کی ہے۔ اور ان مذاہب کے مابین اسلام کے مقام اور مرتبے پر گفتگو کی ہے۔

ولیم سٹوڈرٹ نے کتاب کے آغاز میں "تصوف" کی اصطلاح اور اس کے مشتقات پر بھی مختصراً لکھا ہے اور بتایا ہے کہ بعض لوگ اس کا رشتہ یونانی لفظ Sophia سے جوڑتے ہیں حالانکہ یونانی حرف Sigma کو عربی میں ڈھلتے وقت اسے سین سے لکھا جاتا ہے نہ کہ ص سے اس نے اس اشتقاق کاوش کی حیثیت ایک Pious pun سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ اگرچہ ولیم سٹوڈرٹ نے ان بعض لوگوں کی نشاندہی نہیں کی جو تصوف کا رشتہ یونانی لفظ Sophia سے جوڑتے ہیں لیکن ایک نام علامہ لطفی جمعہ کا ذہن میں آتا ہے جس نے اپنی کتاب "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" میں اسے اسی یونانی لفظ سے مشتق قرار دیا تھا اور دلیل یہ پیش کی تھی کہ صوفیائے کرام نے اس لفظ کا اظہار اس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس سے متصف کیا جب تک یونان کی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں نہیں ہوا۔

فاضل مصنف نے اس کتاب میں شریعت کی ہمیت اور مقام کو بھی خوبی سے واضح کیا ہے اور لکھا ہے کہ شریعت یعنی خارجی قانون Outward law ہی اصل میں وہ ذریعہ ہے جس کے ذریعے حقیقت کا اظہار ہو سکتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ صوفیاء ہر دور میں اس خارجی قانون کے نہایت پُر جوش محافظ رہے ہیں۔ لونی جیسے نوں اور دیگر مستشرقین نے بالصرحت لکھا ہے کہ تصوف کے اصول و ضوابط قرآن اور صرف قرآن سے ماخوذ ہیں کیونکہ قرآن ہی اسلامی حقیقت کی بنیاد ہے۔ اس بات سے اس امر کی بھی تردید ہو جاتی ہے کہ تصوف اسلامی اصل میں نوافل طوئی، عیسوی اور ہندو اذات کے تحت پروان چڑھا۔ فاضل مصنف کے خیال میں تصوف نے بلاشبہ نوافل طوئی اور بعض دیگر روحانی عقائد سے بعض تشکیلات مستعار لی ہیں۔ لیکن محض وہی جو اس کے اپنے تصور حقیقت سے مطابقت رکھتی ہیں اور یہ بھی محض اظہار کی سہولت کی خاطر۔

زیر نظر کتاب میں مصنف نے وحدت الوجود اور Pantheism کا بحث بھی چھیڑا ہے اور نکلسن جیسے لوگوں کے اس خیال کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا ہے کہ تصوف اور حلول Pantheism ایک ہی چیز ہے۔ یہ اصطلاح انتہائی گمراہ کن ہے اور اس کا اگر کوئی مطلب ہے تو محض یہ کہ خدا نام ہے

تمام مخلوقات کے مجموعے سے مذکور زیادہ کا جبکہ قرآن بار بار اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ خدا کائنات کی ہر شے سے ماوراء ہے اور اس کی کوئی مثال نہیں لائی جاسکتی۔ مصنف کے خیال میں Pantheism موجودہ چند صدیوں کے مغربی فلاسفہ کے نظریات کی توضیح و تشریح کے لئے وضع ہوئی تھی اور اس کا کسی بھی مذہب کے روایتی عقائد سے کوئی تعلق نہیں خواہ یہ کلامی عقائد ہوں خواہ صوفیانہ۔

مصنف نے بجا طور پر اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ دین اسلام اپنے ماننے والوں سے تین مطالبے کرتا ہے۔ اول اسلام (تسلیم اور روحی النقا پر یقین کامل) دوم ایمان (یعنی شہادت) سوم احسان۔ تصوف کے باب میں ایک آفاقی نقطہ نگاہ بھی ہے جو اسلام اور تصوف کو روحانی اور مافوق الفطری اقائیم کی جانب آفاقی انسانی خواہشات کا خصوصی منظر قرار دیتا ہے۔ یہ طریق کار خاصا مفید اور بصیرت افروز ہو سکتا ہے خصوصاً اس علم میں جبکہ بنیادی اصول اور عقائد کی توضیحات مذاہب و مسالک کی کثرت کثیرہ میں کسی بھی متلاشی حق کے لئے رہنا ہو سکتی ہیں خصوصیت کے ساتھ آئندہ کارسوائی، رہنے گینوں (شیخ عبدالواحد سیلی) اور شیخ شوال (عبسی نور الدین) کی قابل قدر کتابیں اس سلسلے میں بہت مفید ہیں یہ لوگ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اگرچہ نام نہ بھی روایات میں کئی روحانی عناصر مشترک ہیں لیکن وہ اس غلطی کا ارتکاب نہیں کرتے کہ وہ کسی خاص روایت کے ساتھ واضح انسلاک کی اہمیت کو کم کریں۔ اس باب میں ڈاکٹر سٹوڈرٹ کا نقطہ نظر بھی یہی ہے۔

ڈاکٹر سٹوڈرٹ کی زیر نظر کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے گئے ایٹن نے لکھا ہے کہ مذہب کے معاملہ میں صحیح حقائق کا علم بے حد ضروری ہے۔ ادھر معاملہ عیسائیت سے آگے گیا ادھر یہ چارے مغربیوں کا معاملہ معصومیت تک جا پہنچا۔ یوں وہ بڑی آسانی سے دھوکا کھا جاتے ہیں کیونکہ خود ان کے پاس وہ معیار نہیں جس سے وہ حق کو باطل سے الگ کر سکیں۔ جس طرح ماضی میں مغرب میں ہندومت اور بدھ مت کے سلسلے میں غلط فہمیاں رہیں یہی حال آج وہاں "تصوف" کا ہے۔ اس صورت حال کی تصحیح کے لئے ڈاکٹر سٹوڈرٹ کی یہ مختصر مگر جامع کتاب پیش کی جاسکتی ہے۔

قرآن سے ماخوذ اور منبہوی سے اس میں راسخ ہونے کے باعث تصوف ہر اس عنصر سے کلام کرتا ہے جو انسانی روح میں مصداق اور پاکیزہ شکل میں موجود ہو۔ تصوف انسان کو وہ نشانیاں دکھاتا ہے جس سے وہ علم الہیہ کی روشنی میں اپنا اور اپنے ماحول کا عرفان حاصل کر سکتا ہے۔ متعدد مغربی کتب کا اگر مرکزی نقطہ نہیں تو کم از کم مطلب یہی ہے کہ تصوف کسی نہ کسی شکل میں مذہب اصلی (جو مرکز کے مثل ہے) سے مرکز گریزی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ بالآخر یہ بات محض فریب نظر ہے۔ اسلامی حقیقت کی روشنی میں تصوف اگر کوئی شے ہے

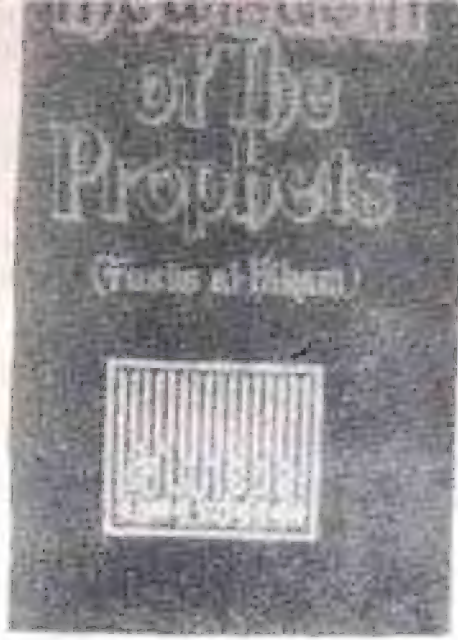
ہے۔ طریقت اور شریعت الگ چیزیں نہیں۔

صوفی شیوخ ہمیشہ سے شریعت محمدی کے سرگرم مجاہد رہے ہیں۔ یہ بات تاریخی ریکارڈ پر ہے کہ یہی لوگ ترکوں میں اور بعد ازاں ہندوستان میں سنی اسلام لانے کا موجب بنے۔ یہی نقطہ نظر ڈاکٹر سوڈرٹ کا ہے۔

حقیقت مطلقہ تو "حقیقت" اور "شریعت" دونوں میں موجود ہے۔ اسی لئے ظاہر ہے کہ ان دونوں میں تضاد یا تباہی کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ یہ بات البتہ ممکن ہے کہ چند ایسے مواقع آئے ہوں کہ انوار الہیہ کے نزول و وصل کے وقت بعض صوفی اپنے احوال سے مغلوب ہو کر شریعت اسلامی کے علمبردار عامہ کی ناراضی کا موجب بن گئے ہوں جیسا کہ حجاج کا معاملہ تھا۔ اصل میں واقعہ یہی ہے کہ بقول گئے ایٹن بعض اوقات اعلیٰ دانش کا اظہار بھی غیر دانش مندانہ انداز میں کر دیا جاتا ہے۔ شاید یہی معاملہ حلاج کا بھی تھا۔

ڈاکٹر صاحب نے اس کتاب میں عیسوی اور ہندو روایت کا بھی اجمالاً ذکر کیا ہے جس سے اس کتاب کا مرکزی موضوع "تہذیب" بھی آئینہ ہو رہا ہے اور اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ صوفی عقائد صرف اسلام کے حوالے ہی سے Orthodox نہیں ہوتے بلکہ مذہب کی وسیع تر اصطلاح کے حوالے سے بھی۔ کتاب کے آخر میں قرآنی آیات، احادیث اور صوفیانہ اقوال کے انتخاب نے کتاب کی افادیت میں اضافہ کر دیا ہے۔ کتاب کے بعض مشمولات اسلامیانِ مشرق کے لئے نئے نہیں لیکن اہل مغرب کیلئے ان میں بصیرت کے کئی گوشے موجود ہیں۔

تحسین فراقی



نام کتاب : فصوص الحکم
 مترجم : شیخ برکھارت
 صفحات : ۸۰ - روپے
 قیمت : سیل ایکڑمی
 ناشر :

مشرقی روحانیات بالخصوص اسلامی تصوف سے اہل مغرب کی رنجش تو خاصی پرانی ہے لیکن گزشتہ کچھ برسوں سے فکری اور علمی سطح پر اس شوق میں جو تیزی پیدا ہوئی ہے وہ باعث حیرت ہے۔ اس نگار کے بظاہر کئی سوال ہیں جن میں ایک کاروباری نوعیت کا ہے۔ کیونکہ اس موضوع پر جو بھی کتاب چھپتی ہے وہ تیزی سے بک جاتی ہے اور یوں ناشر اور مصنف دونوں کے لئے منفعت بخش ثابت ہوتی ہے لیکن اس کے علاوہ مغرب میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جن کا مقصد فخر رسانی نہیں بلکہ وہ اس موضوع یعنی تصوف کے تمام فکری اور روحانی، باطنی اور دینی پہلوؤں کی تفہیم کے لئے کوشاں ہیں۔ اس طبقہ فکر کے لوگ تصوف کو اسلام سے الگ کرٹی چیز نہیں سمجھتے۔ بلکہ وہ اسلام کے پورے نظام فکر و عمل اور اس کے سماجی نظام کے خلاف ہیں۔ دیکھتے ہیں۔ اس گروہ میں شیخ برکھارت (اسلامی نام ابراہیم عزالدین) کا نام قابل ذکر ہے۔

برکھارت نے اب تک تصوف پر متعدد کتابیں لکھی ہیں اور اس موضوع پر بعض قدیم کتابوں کے فرانسیسی تراجم بھی شائع کئے ہیں۔ انہی تراجم میں ان کا 'فصوص الحکم' کا یہ ترجمہ بھی شامل ہے۔ فصوص الحکم شیخ اکبر محی الدین ابن العربی (سنہ وفات ۱۲۴۰ھ) کی تصنیف ہے اور فکر و اعتبار سے یہ فتوح مکی کے بعد ابن العربی کی دوسری اہم کتاب ہے۔ اب تک اس کتاب کے متعدد تراجم اور شروحات منظر عام پر آچکی ہیں جن سے اس کتاب کا گہنہ پن کسی حد تک کم ہو رہا ہے لیکن اس کے باوجود اس کتاب کے معانی و مفہم کی گہرائیوں تک رسائی مشکل نظر آتی ہے۔ مفکرین اور متصوفین جوں جوں اس سے مندرجات پر غور کرتے ہیں، معانی کے نئے نئے جہان آشکار ہوتے جلتے ہیں۔ اس کتاب کی تفہیم کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ اس کا مبہم اور رمزیہ اسلوب اور اصطلاحیہ بیان ہے لیکن اس سے بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ یہ مولف کی خاص واردات و کیفیات کی کتاب ہے۔ جب تک قاری ان کیفیات کا نام اور مشاہدہ نہ رکھتا ہو اس کے معانی کی اتھاہ گہرائیوں تک پہنچنے میں یہ دشواری پیش آنے لگے گی۔

”مفروض الحکم“ کے انہی مقامات کو آسان بنانے اور اسے مغربی قارئین سے متعارف کرنے کے لئے برکھارٹ نے یہ ترجمہ شائع کرایا اس کتاب کے کل ۲۶ ابواب ہیں لیکن برکھارٹ نے انہیں ۱۲ کو منتخب کیا۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق یہ ابن العربی کے سونیانہ اور فلسفیانہ تفصیلات کو سمجھنے میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ مترجم نے معافی کی تشریح و توضیح کے لئے منسل حواشی بھی دیئے ہیں اور آخر میں صونیانہ اصطلاحات کی ایک فہرست بھی دیدی ہے۔

برکھارٹ کا یہ منتخب ترجمہ فرانسیسی میں تھا جسے اب ایک انگریز خاتون Angelar Culme نے انگریزی میں منتقل کیا ہے۔ حال ہی میں عائشہ عبدالرحمن الترغیہ Seymour اور آر۔ ڈبلیو۔ جے اسٹین نے الگ الگ ”مفروض الحکم“ کے مکمل انگریزی ترجمے شائع کرائے ہیں لیکن اس کے باوجود برکھارٹ کے زیر نظر ترجمے کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے۔

(محمد اکرام چغتائی)

نام کتاب: ایک صوفی مرشد کے خطوط

مصنف: مولائی الدرقاوی

قیمت: ۳۰

مترجم: ابراہیم عز الدین

ناشر: سہیل اکیڈمی

ترجمہ کتاب تصوف سے متعلق تصنیفات کی اس قسم سے تعلق رکھتی ہے جو اسلام سے باہر کی دنیا میں سب سے کم معروف ہیں بلکہ اکثر اوقات ان تعلیمات کو فہم و تحریر میں ہی نہیں لایا جاتا اور شیخ سے مرید تک بعد از مرید اور نسل بہ نسل منتقل ہوتی ہے جو امور رکھے جانے میں ان میں دونوں طرح کی چیزیں ہوتی ہیں تصوف کا عملی حصہ اور تصوف کا نظری یا عرفانی حصہ۔ دونوں قسم کی تحریروں کا عدم امتزاج حضرت مجدد الف ثانی کے کمتریات میں ملتا ہے اور دوسری قسم کا غمناک کمال حضرت اشرف علی تھانوی کے تربیت السالک میں۔ اس کے علاوہ بھی ہر دور میں اہل تصوف کے رفقات و کمتریات مرتب ہوتے رہے ہیں تاہم مغربی زبانوں میں تصوف کی ان تحریروں کا یہ پہلا مستند اور وسیع تغارف ہے۔

ان خطوط کے مصنف مولائی العربی الدرقاوی سلسلہ قادریہ کے بانی تھے۔ یہ سلسلہ شاذلیہ کی ایک مراکشی شاخ ہے خود شاذلیہ سلسلہ کا آغاز شیخ ابوالحسن الشاذلی رضی اللہ عنہ سے ہے جو بصرہ صحرانہ ہوتا ہے۔ شیخ الدرقاوی کی روحانیت سے مراکش، الجزائر اور گرد و نواح کے علاقوں میں تصوف کی پھیلتی بہار سی اگسی گئی۔

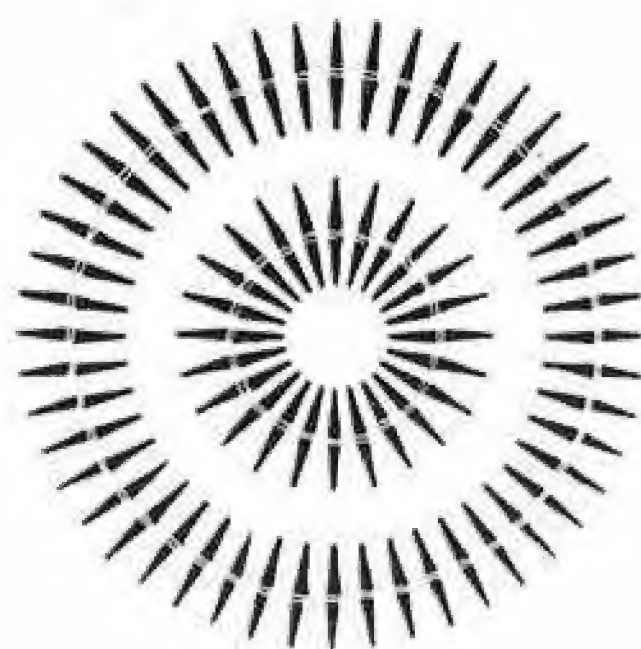
اپنے خطوط کا مجموعہ "رسائل" انہوں نے خود مرتب کیا تھا اور بعد میں مریدوں نے نقل کر دیا جو فاس سے کسی مرتبہ چھپا ٹیپس برکسارٹ نے پرتگیزیوں کی مدد سے کی اور فاس کے ایڈیشن کی مدد سے کیا۔

درقاوی سلسلہ میں اب بھی ان خطوط کو مع تشریح پڑھا جاتا ہے مگر بیرونی دنیا ان کے وجود سے ناواقف ہے کیونکہ جیسا کہ بیان ہوا، یہ ان تعلیمات اور امور پر مشتمل ہیں جو کتابی نہیں ہوتے اور راہ سلوک کی عملی صورت حال، رکاوٹوں اور مسائل سے متعلق ہوتے ہیں۔ زیر نظر ترجمہ کی مدد سے انگریزی کے قارئین کو اس بارے میں کافی ہوگی۔ یہ جو بصورت پیشکش ہو رہی ہے وہ صرف ایک محدود تغارف ہے۔

ان خطوط کے مطالعے سے نہ صرف اس فضا کی ایک جھلک میسر ہوتی ہے جس میں صوفیاء رسائل لیتے ہیں بلکہ اس فکری پس منظر کا واضح نقشہ بھی سامنے آجاتا ہے جو اعمال و اشغال تصوف کے پیچھے کا فرما رہتا ہے۔ ایک اور اعتبار سے بھی یہ خطوط انتہائی اہم ہیں کہ نفس انسانی کے مقام، کارکردگی اور تربیت کے حوالے سے ان میں نہایت قابل قدر نفسیاتی نکات اور طریقے نظر آتے ہیں جو ایک مربوط علم النفس کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔

فی زمانہ خطوط کو شخصیت کا آئینہ دار، باطن کا نقاب کشا، نفسیات کا غماز، فکری ردیوں کا نقیب اور نہ جانے کیا کیا قرار دیا جاتا ہے۔ ان اعلانات کو ذہن میں رکھ کر زیر نظر خطوط کا مطالعہ کیا جائے تو اس معروضیت پر حیرت ہوتی ہے جن کا مظاہرہ ان خطوط میں کیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا معلومات میں سے کچھ بھی ان سے مرتب نہیں کی جاسکتیں۔ کہنے والوں نے ٹھیک کہا ہے کہ نفس پر محاکمہ صرف اس سے بالاتر کسی سطح سے کیا جاسکتا ہے اور یہی وہ سطح ہے جہاں الحق کی رید گاہ ہر موضوعیت کو خارج کر دیتی ہے اور اسی سطح سے یہ تمام خطوط کلام کرتے ہیں۔

تصوف پر بہت سے اعتراضات بھی ہوتے رہے ہیں۔ ان اعتراضات میں سے بہت سے صرف ناواقفیت پر مبنی ہیں۔ یہ مجموعہ خطوط ایسے اعتراضات کی تردید کے لیے بھی افرمواد سامنے لاتا ہے جس کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کے قرآن و سنت سے ربط کا مسئلہ کسی غلط فہمی کا شکار نہیں ہوتا۔ اگر ”صاحب الدار علم مافیہ“ کے مقولے میں کوئی معافی ہیں تو تصوف کے بارے میں خود صوفیاء سے بڑھ کر شہادت کس کو ہو سکتی ہے؟



کرن کرن سورج

مصنف : د. مصطفیٰ علی د. مصطفیٰ

قیمت : ۴۰ روپے

ناشر : کاشف پبلی کیشنز - ۲۲ فردوس کا اونی
گلشن راوی لاہور

کسی کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے ہم اپنی شخصیت اور صاحب کتاب سے اپنے رابطے کو حوالہ بنانا پسند نہیں کرتے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ ہم اس رائج الوقت انداز تحریر سے نااہل ہیں بلکہ کتاب کی بجائے صاحب کتاب اور نفسِ مخموم کی بجائے نفسِ امارہ کے آثار چڑھا کر نظر رکھتا ہے۔ بات صرف اس قدر ہے کہ ہم تبصرہ نگاری کو قاری اور کتاب کے درمیان پکی بنانے کے مترادف سمجھتے ہیں اور شخص کو حوالہ بنانے سے تبصرہ پل کی بجائے وہ لائف بوٹ بن کر رہ جاتا ہے جو بے چاری کتاب کو شخصی احوال و واقعات کے سبب سے نکالنے کے لیے استعمال کی جا رہی ہو۔ اپنے اصول کے خلاف مصنف صاحب کی کتاب پر یہ کچھ کہتے ہوئے ہم بات کا آغاز ہی شخصی حوالے سے کر رہے ہیں۔ اس نے کہ اس ضمن میں ہمارا تعارف کتاب سے پہلے صاحب کتاب سے جو اخلا اور تحریر سے پہلے ان کی تقریر اور ان کی تاثیر کا تجربہ ہو چکا تھا۔ ہمارے ہر ماہر قاری قاری کے لیے تحریر کی سیرت میں کرن کرن سورج کے نام سے پیش کی گئی ہے۔

اس تاثیر کو قارئین ایک منتقل کرنے سے نور کو مابین پار ہم جو تبصرہ ملے رہے ہیں ان بات کے ہر احساس کے ساتھ کہ ہماری اس کاوش کی حیثیت ایسی ہی ہے کہ آگ کے قریب بیٹھنے اور اس کی آگ کو دیکھنے کے بعد ای آگ کے ایک شرار سے کی تعریف و تعارف کر دینے کی کوشش کی جائے۔ آپ کو محسوس کرنے یا ادا میں بسم جو بننے اور آگ کی لفظوں میں بیان کرنے میں جو فرق ہے وہی د. مصطفیٰ علی صاحب سے ملاقات گفتگو اور ان کی کتاب پڑھنے میں ہے۔

لگ بھگ تین برس پہلے کی بات ہے کہ ہمارے ایک دوست کو خواہر لہو لہو ہو گیا ہم سمجھی لوگ

خواب دیکھتے ہیں، کچھ سوتے میں کچھ جاگتے ہیں۔ بعض لوگ خواب دیکھتے ہیں اور کچھ آگے بڑھ کر خوابوں کا بیوپار بھی کرنے لگتے ہیں۔ ہمارے دوست سے بھی خوابوں پر تعمیراً شیال کے عزائم ہو پڑے تو ہم کسی کے مشورے سے انہیں واصف صاحب کی مجلس میں لے گئے۔ اس زمانے میں واصف صاحب کی نشست مشائخ کے بعد سے رات گئے تک رہا کرتی تھی۔ جانت بھانت کے لوگ نئے نئے سوال۔ حسب معمول ہمارے دوست نے بھی اپنے خوابوں کا پتارہ ان کے سامنے کھولا۔ عالم روانی کے معاملات پر وہی شخص گرفت کر سکتا ہے جسے اس کا تجربہ ہو چنانچہ واصف صاحب نے ہمارے دوست کی غلط فہمی اس پر آشکار کر دی۔ اسے قائل کر لیا۔ ہمیں مائل کر دیا۔ گھائل کرنا ان کے مسلک میں ہے ہی نہیں۔ اس فقرے کو لکھتے ہوئے میں نے ان کا اندازِ بیج بندی عمداً ملحوظ رکھا ہے۔ لفظوں کے اوزان اور معانی سے موتی یا فکری تلمذات اور آہنگ نکالنا واصف صاحب کے اسلوبِ تحریر و تقریر کی خاصیت ہے اور یہ اس کتاب کے صفحات پر بھی جا بجا بکھرا ہوا ہے۔ مثلاً خوش قسمت کون ہے؟ وہ جو اپنی قسمت پر خوش ہو۔

ہمارے دوست کا سلسلہ تو ختم ہو گیا مگر واصف صاحب کی محفلوں میں ہماری گنڈے دار آمد و رفت شروع ہو گئی۔ یہ مجالس مقامِ جلسہ کے تبدیل ہونے کے وجودِ تا حال جاری ہیں۔ رفتہ رفتہ ان مجالس میں ہونے والے سوال و جواب اور دانائی کی باتوں کے لوگوں نے کیسٹ بنائے۔ پھر کیسٹ سے یا لوگ باتوں کی طرح مینا اڑانے لگے۔ صاحبِ مجلس نے سوچا کہ اس سے پہلے کہ ان کے اقوال کسی دوسرے کے نام سے درج ہونے لگیں کیوں نہ ان تقاریر پر نشانہ پاروں کو چھپوا ہی دیا جائے۔ سو کرن کرن سورج "چھپ گئی جس میں ان مجالس کی اہم باتوں کا خلاصہ اقوال کے طور پر یکجا ہو گیا۔

لوگ ماریں یا پھوڑیں ہم یہ کہیں گے کہ واصف صاحب جگتی مزاج کے آدمی ہیں جس میں جا بجا جنانِ رنگ کے شرارے چھوٹتے ہیں۔ ان کی گفتگو اپنی پرواز کے دوران سطحیں پہ لیتی رہتی ہے کبھی محبت کے نقطہ نظر سے کبھی عرفان کے زاویہ سے۔ خود ان کو قبل از کلام یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ خطاب کا دھارا کدھر کدھر چلے گا۔ اور کیا رنگ بدلے گا۔ سوال کرنے والے کے مطابق جواب دار دھونا اپنی جگہ مگر ان کا غالب رنگ محبت ہی کا ہے جس میں عرفان و دانش کی دھاریاں بار بار ابھرتی ہیں۔

سورج کی کسی بھی کرن کو پکڑ کر جس طرح انسان مرکزِ زیرِ رنگ پہنچ سکتا ہے اسی طرح کرن کرن سورج سے کسی بھی شے کی پیردی اس کے مرکزی نقطہ تک رسائی کا موجب بن سکتی ہے۔

۲۔ تاریخ فکر۔ مسائل اور حل

دنیا نئے جدید کا بحران
رہنے گینوں

۱۱۹

۷۰ روپے
سنسٹیل انگریزی

کتاب:

مصنف:

صفحات:

قیمت:

ناشر:

اسپینگر کی "زوالِ مغرب" کی اشاعت سے لے کر آج تک مغربی اہل فکر میں مختلف سطحوں پر جدید دنیا کی بحران کی کیفیت، اس کے اسباب اور اس کے ممکنہ علاج کے بارے میں ایک غلغلہ برپا ہے۔ اس میں خالص جذباتی اور ہندیائی قسم کے دواویا سے لے کر سوچی سمجھی، علم سے روشنی اور دردمندی سے لکھی ہوئی تصانیف سب شامل ہیں۔ اور تو اور اب مشرق والے خود مغرب سے ہمہ اقسام کی اشیاء و نظریات مستعار لینے کے باوجود اسے تباہی و بربادی کی نوید سناتے لگے ہیں۔ اس قسم کی تصانیف کو ہم سموت کے لئے تین کھلی کھلی اقسام میں بانٹ سکتے ہیں۔

۱۔ جذباتی اور ہندیائی تصانیف جو یا تو جدید دنیا اور اس کے حالات و واقعات کے بارے میں صرف ہندیائی انداز میں شور مچاتی ہیں یا بلا دلیل جذباتی فیصلے، اعلانات اور نعرے رقم کرتی ہیں۔ ان میں مسائل کا شعور مفقود، اسباب مسائل کا ادراک محدود اور معالجات مصائب کا قصد عموماً غیر موجود ہوتا ہے۔ ان سے یہ تو ضرور پتہ چلتا ہے کہ مصنف کے اندر ایک جذباتی طغیانی آرہی ہے اور اسے موجودہ صورت حال پر تشویش ہے مگر اس کے علاوہ کیا ہے یہ غائب ہوتا ہے۔

۲۔ دوسری قسم میں وہ تجزیاتی، تاریخی اور فلسفیانہ کتابیں آتی ہیں جن کے مصنفین کی نگاہ بالعموم تاریخ پر وسیع ہوتی ہے۔ تجزیہ بھی خوب کرتے ہیں مگر ان کی ساری کوششیں انتہائی سطح پر رہتی ہیں جیسے کوئی مستحضر سارے سمندر پر گھوم جائے مگر اس کی گہرائی میں ایک جگہ بھی نہ اترے یا کوئی شخص پانی کی تلاش میں ۱۰۰ مقامات پر پانچ پانچ ہاتھ کھودے اور ایک ہی جگہ ۵۰۰ ہاتھ کھودنا گوارا نہ کرے۔ عمودی جہت کے فقدان سے ان کتب کے تجزیہ میں وہ گہرائی اور گیرائی نہیں آتی جو ایسے موضوعات پر بات کرنے کے لئے ضروری ہے۔ انہیں آپ

مصر ایہ صدقات مزار دے سکتے ہیں۔ اسے دیکھنے کے لیے، صور حال کے فساد اور اس کے علاج کا ادھورا، بدھم اور ناکافی شعور۔

۲۔ تیسری قسم اہل مشرق کی طرف سے تبصرہ بر مغرب جدید کی نوعیت کی تصانیف ہیں۔ ان میں اولاً تو مغرب کی فکری تاریخ اور اس میں کام کرنے والی قوتوں کا واضح شعور ہی ناپید ہوتا ہے اور اگر ہوتا بھی ہے تو جزوی — وہ مخفی قوتیں اور عمیق فکری رجحانات جن کے کارن مغرب کی تاریخ فکر اس موڑ تک آتی ہے ان کتب کے دائرہ کار سے باہر رہتی ہیں۔ یا تو غرض خواہی ان کتابوں کی بنیاد ہوتی ہے یا ایک جعلی برتری کا لگھمنڈ اور اس کی جذباتی تسکین کا داعیہ۔ نیز جیسا کہ شیخ عیسیٰ نور الدین احمد العلوی نے لکھا ہے: ”مغرب سے سامنا ہوتے ہی مشرقی لوگ ایک حیران کن سادگی اور عدم احتیاط کا غبوت دیتے ہیں۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ جدید دنیا گرچہ ایک ”شر لازم“ ہے جسے بہر حال ہونا تھا مگر جسے ہم ایک نادر امر کا قرار نہیں دے سکتے۔“

زیر تبصرہ کتاب ”دنیلے جدید کا بحران“ ان تینوں اقسام میں سے کسی ایک میں نہیں کھپ سکتی۔ نہ یہ مشرقیوں کا سوز و ساز ہے کہ اس کا مصنف مغرب نژاد مسلمان ہے۔ نہ یہ مغرب کے رائج اوقات فلسفیانہ یا تاریخی، نفسیاتی، بشریاتی، سماجیاتی، حیاتیاتی وغیرہ وغیرہ قسم کے علوم پر مبنی کوئی تجرباتی جائزہ ہے جس میں جدید دنیا کے حوادث و واقعات کو انہی واقعات کی سطح پر بغیر کسی عمودی جہت کے سہارے حل کرنے کی ”عالمانہ“ کوشش کی گئی ہو۔ رہ گئی جذباتی نعرے بازی تو یہ اس کتاب سے باہر پتھر باہر سمجھی جانا چاہئے کیونکہ مصنف کا اسلوب اس قدر غیر جذباتی ہے گویا ایک آنکھ ہو جس کے ساتھ دل موجود نہ ہو۔ اور آنکھ بھی کیسی جو تاریخ کو صرف انسانی سطح اور محدود وقت، (قدیم یونان) تک ہی نہیں دیکھ رہی بلکہ پوری کائناتی تاریخ کے پس منظر میں دور جدید کو رکھ کر اس کی صورتحال کے افقی اور عمودی دونوں رشتے واضح کر رہی ہے۔

اس کتاب کو ہم اس موضوع پر لکھی جانے والی کتب کی ایک چوتھی اور نادر قسم میں شمار کریں گے جو دو اعتبار سے دوسری کتب سے سراسر مختلف ہیں۔ ایک اس وجہ سے کہ ان کے لکھنے والے اس مختصر اور خام فائدہ علمی سے تعلق رکھتے ہیں جن میں مغرب و مشرق کے عمدہ ترین عناصر مجتمع ہو گئے ہیں۔ ان کی مختصر اور صاف وضاحت کی جاسکتی ہے:

”اگر مغرب کو مشرق کی ضرورت ہے تو مشرق کو بھی مغرب کی ضرورت ہے۔ سارے

مغرب کی یہیں صرف ان چند مغربی قوموں کے برپے رہنے کے لیے جو ایک روایتی اور روحانی نقطہ نظر سے مربوط کر چکے ہوں۔ ایسا نقطہ نظر جسے ہم "مشرقی" یا "قرون وسطیٰ" کا نقطہ نظر قرار دے سکتے ہیں۔ یہ مغربی طبقہ اس قابل ہے کہ واقعات و حوادث کے پیچھے کام کرنے والی روح کی شناخت کر سکے اور اشیاء کو ان کے صحیح مقام پر رکھ سکے۔ مغرب کے معاملے میں یہ دونوں چیزیں مشرق والوں میں اکثر مفقود ہوتی ہیں۔ اہل مشرق کو ان صلاحیتوں کی ضرورت مغرب کو سمجھنے اور مقابلہ کرنے کے لئے ہے جہاں ہر شے ابتری اور گڑ بڑ کا شکار ہے نہ کہ اپنی تہذیب کی سطح پر جو نسبتاً محفوظ ہے۔

دوسری چیز جو ان کتب کو ممتاز کرتی ہے یہ ہے کہ ان کے لکھنے والے عام مصنفین کے برعکس ایک انتہائی غیر معمولی روحانی بصیرت، ماہیتِ اشیاء کا شعور، مردِ جہِ علوم اور قدیم علوم پر حیران کن گرفت اور جدید دنیا میں کارفرما رجحانات پر دور رس نظر کے حامل ہیں۔ ان کی ترقیہ محض کتابی اصولوں پر مبنی نہیں بلکہ اس کے لئے وہ کچھ اور کامناتی اور مابعد الطبیعیاتی اصولوں کا سہارا لیتے ہیں۔ اسی سے یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے کہ ۱۹۲۷ء میں اس کتاب کی اشاعت کے وقت مصنف نے جو باتیں لکھیں وہ بعد کے ۵۰ سالوں میں روز بروز واضح ہوتی چلی گئیں۔ ورنہ آج پچیس سال بعد اس کتاب کو دوبارہ شائع کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

مصنف نے دیباچہ ہی میں چند باتیں وضاحت سے کہہ دی ہیں جن میں لفظ "کرائسٹس" کا استعمال اور اس کی لغوی معنویت سب سے اہم ہے۔ مغربی اہل فکر کے مختلف طبقات اس بات پر متفق ہیں کہ مغرب کی تہذیب جدید ایک سیدھی لکیر میں ترقی نہیں کرتی چلی جا رہی بلکہ اب وہ مرحلہ اور خطرہ اگلی ہے جب یہ بھی تاریخ کی بہت سی تہذیبوں کی طرح مٹ سکتی ہے۔ یہ اس لفظ کے لغوی معنی کے بالکل مطابق ہے۔ وہ نوبت جب کسی دور کی امکانی وسعت ختم ہو کر اس کا بحرانی نقطہ اختتام قریب آجائے۔ دوسری طرف اس لفظ میں "فیصلہ" اور "چھان بچھک" کے معانی بھی شامل ہیں جن سے اس طرف اشارہ ہو رہا ہے کہ یہ دور جس سے انسانیت ارضی گزر رہی ہے اس کے بعد ایک نتیجہ، حل اور علاج منتظر ہے۔ اس کے ساتھ ہی مصنف نے ان "دوری قوانین" کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جن کے اطلاق کے بغیر آج کے دور کی نوعیت سمجھنا ناممکن ہے:

"ہر وہ شخص جو حالیہ دور کی حقیقت سمجھنا چاہتا ہو اور جو دنیا کی تاریخ میں اس دور کی واقعی حیثیت سے واقف ہونا چاہے اس کے لئے ان قوانین اقدار کا بقدر کفایت

نامعلوم کتب کے قدیم زمانے سے جو روایتی تعلیمات اور ان میں موجود دورِ آخر کی جوشائیاں

چلی آرہی ہیں وہ آج کے زمانے پر پوری طرح ثبت ہوتی ہیں۔

چنانچہ پہلا باب تاریخ کے کائناتی تصور اور اس پر حاکم قوانین کی توضیح سے شروع ہوتا ہے۔ ظہور کا دائرہ اس کی ذیلی تقسیم اور مختلف ادوار کے مخصوص حالات اور ان کی نشانیاں اس کا موضوع ہیں۔ اس پورے نقشہ میں موجودہ دور کو کونسی جگہ ملتی ہے اور کیا اس کے حالات ان علامتوں کے مطابق ہیں جو روایتی علوم میں بیان ہوئے ہیں؟ مصنف کے بیان کے مطابق موجودہ دور کلجنگ کے آخری زمانے کی نشانیوں کے بالکل مطابقت ہے۔ آخری زمانہ اس لئے کہ خود کلجنگ کا آغاز ۶ ہزار سال قبل ہوتا ہے۔ جب اس کے آغاز سے ہی وہ حقائق جو اس سے پہلے ہر ایک کی رسائی میں تھے روز بروز پوشیدہ تر اور عیسر الحصول ہونے لگے۔ اس کے آغاز اور اس کے اختتامی دور یعنی زمانہ حاضر کے درمیان تاریخ عالم اور اقوام عالم میں جو تبدیلیاں آئیں ان کا حوالہ بہت دلچسپ ہے بلکہ تاریخ کے اہم واقعات کے ایک خاص نمونہ زمان پر بیک وقت ساری اقوام میں رونما ہونے کا اشارہ معنی خیز بھی ہے۔ اسی طرح نشاۃ ثانیہ، اس کی نوعیت اور دورِ زمان سے اس کا تعلق خاص توجہ طلب ہے۔ یہ اور اس طرح کے دیگر حوالوں سے جدید دور کو اس کے پورے کائناتی تاریخی پس منظر و پیش منظر میں رکھنے کے بعد اس کی ذیلی علامات اور واقعات پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ پہلا باب کتاب کے نمونہ کے لئے کلیدی باب ہے۔ اس کے پیش کردہ مباحث اگر پوری طرح سمجھ لئے جائیں تو باقی تمام مباحث اور نتائج کو گنت میں لینے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔ یہی نہیں بلکہ تاریخ کے اس تصور اور ان قوانین پر جو اشکال اور شبہات وارد ہو سکتے ہیں ان کا بھی جواب آغاز ہی میں دے دیا گیا ہے۔ مثلاً یہی سوال کہ ظہور کا دائرہ ہمیشہ عروج سے تنزل کی سمت کیوں سفر کرتا ہے؟ یا یہ کہ جس دور میں ہم زندہ ہیں ایسا کیوں ہے؟ یا یہ کہ نشاۃ ثانیہ کو برعکس نہ ہونا زندگی کا نور کیوں قرار دیا گیا ہے؟ یہ حیات نہیں بلکہ بہت سی چیزوں کی موت سے عبارت ہے؟ ان سوالوں کے جوابات کے لئے قارئین کو کتاب سے رجوع کرنا ہوگا۔ صرف ایک اہم اقتباس دیکھ لیجئے:

اس ضمن میں روایت کی جانب سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک دور یا دائرے کے آخری

مرحلہ کی خصوصیت ہی یہی ہے کہ اس میں ہر دمٹنے بردے غل آتی ہے جو اس سے پہلے

کے مراحل میں نظر انداز یا رد کی جا چکی ہو۔ بالکل یہی بات جدید تہذیب میں نظر آتی ہے جو صرف

ان چیزوں کے کسمار سے زندہ ہے جنہیں گزشتہ تہذیبوں نے بے کار سمجھ کر چھوڑ دیا

دوسرا باب "مشرق و مغرب کی مخالفت" کا موضوع ہے ہوتے ہے مصنف کے بیان کے مطابق
 جدید کے آغاز سے قبل یہ مشد جی ناپید تھا۔ تہذیبیں مختلف ضرورت تھیں۔ ان کے اپنے ثانوی خصائص تھے
 انفرادی نشوونما کے سانچے تھے مگر ان تمام میں اس قسم کا کوئی عناد و تضاد نہیں ملتا جو مغرب جدید کی تہذیب
 اور دیگر تمام روایتی تہذیبوں میں نظر آتا۔ اس کا آغاز ہی اس وقت سے ہوتا ہے جب مغرب روایت سے انحراف
 کر کے اپنی تہذیب کے روایت دشمن دور میں داخل ہوتا ہے۔ یہ انحراف اسے اس راہ پر لے جاتا ہے جہاں یہ
 ایک ایک طرف اور دیگر تمام روایتیں دوسری طرف کھڑی نظر آتی ہیں۔ اس انحراف سے مغرب جدید نے کیا
 کھرایا، اسے مشرق کی کہاں کہاں ضرورت ہے۔ یہ کتاب میں دیکھئے۔ اس مخالفت کا ایک بنیادی پہلو جو اصل
 میں روایتی اور غیر روایتی روح کا تضاد ہے یہ بھی ہے کہ علم اور عمل میں کیا تعلق ہے؟ کیا یہ ایک دوسرے کے
 متضاد ہیں؟ یا ایک دوسرے کا نکلہ ہیں یا ان میں تابع متبوع کا تعلق ہے؟ مشرق کا متفقہ جواب کیا ہے اور
 مغرب جدید سب سے اگ کیا راگ الاپ رہا ہے۔ یہی نہیں اس نے نقطہ نظر نے جو عمل کو فی نفسہ برقرار
 دیتا ہے اور علم کی تحقیر کرتا ہے کہاں کہاں انسانی زندگی میں کیا کیا گل کھلائے ہیں اس کا جائزہ تیسرے باب کا
 موضوع ہے۔

سطور مابقی میں مصنف کے الفاظ میں ہم نے بیان کیا ہے کہ دورِ آخر یا کلنگ اسی عمل سے عبارت ہے
 کہ بروہ چیز جو گزشتہ تہذیبوں نے ازانہ ماقبل میں چھوڑ دی ہو، رد کر دی ہو یا جسے بے کار سمجھا ہو اس کو
 برص کا رونا یا جلے، بڑھایا اور پھیلایا جائے اور جدید تہذیب ان چیزوں کے سہارے زندہ ہے جنہیں گزشتہ
 تہذیبوں نے بے معارف جان کر پھینک دیا تھا۔ اس کی سب سے واضح مثال جدید سائنس اور امن کے فادی
 تکنیکی اطلاقات ہیں۔ یہی اگلے باب کا موضوع ہے یعنی "سطحی سائنس اور مقدس سائنس"۔ قدیم علوم کی
 تلچھٹ سے جدید سائنسی علوم کس طرح ابھرے ہیں اور موزا ل ذکر علوم ان قدیم علوم کے گھٹیا ترین امکانات کی
 توسیع اور استعمال کیونکر ہیں اس کی تین بہت بر محل مثالیں فزکس، نجوم اور کیمیا ہیں کہ یہ تین علوم روایتی
 تہذیبوں اور خود مغرب کی قدیم تہذیب میں کیلتے تھے اور جدید دور میں کیا ہو گئے اور اس منظر کا دورِ جدید کی
 نوعیت اور اس کے بحران سے کیا تعلق ہے۔ اسی سے منسلک یہ سوال ہے کہ روایتی تہذیبوں میں سائنس کا
 کردار کیا تھا۔ اور پورے تصورِ کائنات میں اس کی کونسی جگہ تھی۔ انسانی نقطہ نظر سے اس کا کیا
 من تھا اور اس کو دیگر مراتب حقیقت سے کس طرح مربوط کیا گیا تھا اور اس پورے درجہ دار کئی سے
 ٹوٹ کر اس کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے؟ ہماری موجودہ سائنسیت زدہ صورت حال اور تکنالوجی کے حصول کے
 سے فریاد کے پیش نظر یہ باب بہت اہم اور فکر انگیز باتیں پیش کرتا ہے۔

”انفرادیت پرستی“ ہمیں سائنس اور علوم جدیدہ کے مذکورہ بالا اکران کی جڑ بنیاد اس ذہنی رویہ میں دکھانے کی کوشش پر مرکوز ہے جو روایت دشمن رویہ ہی کی ایک فرع ہے اور اسے ہمارے دور کے انتشار و فساد کی سب سے اہم وجہ قرار دیا جاسکتا ہے بقول مصنف:

”انفرادیت پرستی سے ہماری مراد وہ رویہ ہے جو انفرادیت سے اعلیٰ ہر اصول کی نفی کرے اور جس کے نتیجے میں تہذیب اپنے تمام شعبوں میں فقط انسانی عناصر تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے۔ ” ایک روایتی تہذیب میں یہ ناقابل تصور ہے کہ کوئی شخص کسی نظریہ کی ملکیت کا دعویٰ کرے اور اگر کوئی ایسا کر دے تو وہ نظریہ تمام وقعت و اہمیت دھو بیٹھے گا۔ اور لے دے کے ایک لایعنی داہمہ رو جائے گا۔ اگر کوئی نظریہ معنی برصداقت ہے تو وہ ان سب کا ہے جو اس کے اداک کے قابل ہیں اور اگر وہ غلط ہے تو پھر اس کی اختراع کوئی قابل تعریف حرکت نہیں۔“

اس ذہنی رویہ کا اظہار فلسفہ اور مذہب کے شعبوں میں کیسے ہوا ہے اس کی تفصیل اس باب میں پیش ہوئی ہے۔ یہی رویہ سماجی سطح پر نزاجیت اور انتشار کا باعث ہے جس پر مختصراً باب ششم روشنی ڈالتا ہے۔ اس ضمن میں مادیت، ارتقایت اور جمہوریت پر کچھ ایسی باتیں سامنے آئی ہیں جو انتہائی توجہ طلب ہیں اور اگر انہیں غور سے سمجھ لیا جائے تو دورِ حاضر کے بڑے بڑے فکری گھپیلے اپنے صحیح خدوخال میں سامنے آجاتے ہیں۔ مغربی تہذیب مادیت پرست ہے۔ اس کا نقطہ نظر مادی ہے۔ اس پر مادیت کا غلبہ ہے۔ اس قسم کے فقرے آجکل بہت سننے میں آتے ہیں۔ مگر یہ وضاحت نگاہ سے نہیں گزری کہ مادیت پرستی کا لفظ کیا لغوی معنی رکھتا ہے۔ اس کا آغاز کب ہوا، اس کے اصطلاحی معانی کیا ہیں۔ یہ کس ذہنی رجحان کا غماز ہے۔ مغربی تہذیب سے اس کا کیا تعلق ہے۔ اس کے مختلف شعبہ ہائے علم و فن میں اس نے کیوں کر کار فرمائی کی۔ جدید لوگوں کی ذہنیت میں یہ کس طرح کار فرما ہے۔ یہ سب مباحث اور اس کے علاوہ اس موضوع پر سیر حاصل گفتگو اگر کہیں کیجا نظر آئی تو زیر تبصرہ کتاب کے باب ہفتم ”مادی تہذیب“ میں۔

ہمارے ملک کے مباحث سے تو مغرب کے احوال روشن ہوتے ہیں۔ اگلا سوال یہ ہے کہ یہ غیر روایتی مادی تہذیب مشرق پر کتنا استیلا پائے گی۔ مغرب کا مستقبل معلوم مگر مستغرب ہوں گا کیا ہوگا؟

”کیا جدید اثرات کے تحت مشرق صرف ایک عارضی اور سطحی بحران سے گزرے گا یا مغرب اپنے زوال کے ساتھ باقی تمام انسانیت کو بھی لے ڈوبے گا؟“

مصنف نے اس سوال کے جواب میں ۱۹۲۷ء میں یہ کہہ دیا تھا کہ اس امر کا اندازہ کرنا ابھی مشکل اور قبل از وقت

ہے کہ مشرق پر مغرب کا اثر کسی حد تک جلتے گا۔ مگر یں عرب زندہ افراد کی تعداد روز بروز بڑھ رہی ہے تاہم یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ یہ چند افراد تک محدود رہے گا یا مشرق کا ذہن بھی تبدیلی سے علیٰ اجماع دوچار ہو جائے گا۔ ان کا یہ جواب ۱۹۲۷ء کا تھا لیکن بیس بائیس برس بعد زندگی کے آخری دور میں جو کچھ انہوں نے لکھا اور جو کچھ ہم ان دونوں تحریروں کے ۲۰ برس بعد دیکھ رہے ہیں اس سے مشرق کا مستقبل بھی کچھ خوش آئند نہیں معلوم ہوتا اے ماشاء اللہ۔

(ادارہ)



ریٹن آف کوانٹٹی تکملہ اور جوڑا ہے "دنیا نئے جدیدہ کا بحران" کا۔ موضوع کا مکمل احاطہ کرنے کے لئے دونوں کتابوں کو ملا کر پڑھنا چاہئے کیونکہ دوسری کتاب میں وہی مباحث زیادہ تفصیل سے بیان ہوئے ہیں۔ اہم البتہ یہ ضرور ہے کہ دوسری کتاب عمومی آراء کی بجائے اسباب کوئیہ سے بحث کرتی ہے۔ پہلی کتاب میں بحث اصولوں تک محدود تھی اور ان اصولوں کی روشنی میں دورِ جدید پر محاکمہ کیا گیا تھا جبکہ دوسری کتاب با تفصیل یہ دکھانا چاہتی ہے کہ مذکورہ اصول اور ان سے صادر ہونے والے ردیئے جدید دنیا کے تمام شعبوں، علوم اور سماج میں کیسے بحران کی شکل میں کار فرما ہوئے ہیں۔ ایک اور اعتبار سے یہ اس سوال کا جزوی جواب بھی ہے کہ ہم نے کرائس کے آخر میں کیا تھا کہ "مغرب کے اس رنگ ڈھنگ سے مشرق کہاں تک بچے گا؟" جزوی اس لئے کہ بہت کچھ مصنف نے کہہ دیا، دکھا دیا اور وقت نے تاہید کر دی مگر ابھی وقت باقی ہے اور اس وقت کے بطن میں واقعات بھی موجود ہیں جن کا مکمل علم کسی کے اختیار میں نہیں۔ وہ ذات جو بیج کوٹی کی تاریکی سے اکھوا بنا کر باہر نکال لیتی ہے کھجک کی ظلمت میں ٹٹماتی چند روشنیوں سے آنے والے دور کا اجالا بھی ترتیب دے سکتی ہے۔

آئندہ کی بات آئندہ کے مالک پر چھوڑ کر ہم اسی سوال کی طرف لوٹتے ہیں کہ مشرق والوں کے لئے اس کتاب کی معنویت کیلئے؟ اس کے چھپنے اور پڑھنے سے واقعات کا دھارا اپنا رخ تو نہیں موڑے گا مگر اس کی سمت، اس کی قوت، اہمیت اور رفتار اور اس کی منزل ان چند نفوس پر واضح ہو جائے گی جو عمومی دھارے میں بہنے کی بجائے دھارے پر چڑھنا چاہتے ہیں اور کم از کم اپنی ذات کی سطح پر زوال، انحراف اور فساد کے جنگل سے بچ کر امکانِ نجات تک بارِ باب ہونا چاہتے ہیں۔

کتاب کو چھپے آج ۲۴ برس ہو گئے۔ اس کی تصنیف کے وقت جو باتیں مغرب کے بارے میں صحیح تھیں وہ آج مشرق کے بڑے حصے پر بھی منطبق ہو چکی ہیں اور بڑھتی ہوئی رفتار سے جاتی جا رہی ہیں۔ یہ امر

خود کلہج کے اور وقت کے دوری تصور کے بالکل مطابق ہے۔ آخری دور کی نہ صرف اپنی مدت سابقہ ادوار سے کم ہوتی ہے بلکہ اس میں واقع ہونے والے حوادث بھی نہایت تیزی سے ظہور میں آتے ہیں؛ اس تقسیم کو اگر ۴: ۳: ۲: ۱ کے تناسب سے پورے دائرہ ظہور کے چار ادوار پر بانٹا جائے تو ان کی باہمی نسبت واضح ہو سکتی ہے۔ ایک دوسری مثال کے مطابق گرتے ہوئے اجسام جوں جوں نقطہ آغاز سے دور ہوتے جاتے ہیں رفتار ان کی بڑھتی جاتی ہے اور سب سے تیز رفتار ان کے کنٹیکٹ اختتام کے قریب ہوتی ہے۔

کتاب کا نام اس کے موضوع کی طرف بہت بلیغ اشارہ کرتا ہے۔ مصنف کے الفاظ میں:

”جدید ذہنیت کی مخصوص نشانیوں میں سے ایک رجحان یہ بھی ہے کہ یہ ہر شے کو

گھسیٹ کر ایک خالص کیمیتی Quantitative نقطہ نظر تک لے

آئے گی۔ یہ ہماری تصنیف کی مرکزی بحث ہوگی۔ اس رجحان کا سب سے نمایاں اظہار گوجالیہ صدیوں کے ”سائنسی“ نظریات میں ہوا ہے مگر دوسرے میدانوں میں بھی مثلاً سماجی نظام میں بھی اس کے واضح نمونے نظر آتے ہیں۔ اس حد تک کہ ہمارا دور ہر شے سے پہلے اور اساسی طور پر ”کمیت کا راج“ ہے۔ یہ نام ہمارے دور کی بنیادی نوعیت سے بالکل ہم آہنگ ہے اس لئے کہ دائرہ ظہور کے جس مرحلہ میں آج نوع انسان داخل ہو چکا ہے اس کے احوال و شرائط سے ہر چیز کا گھٹا کر صرف کمیت تک محدود کرنا خاص مطابقت رکھتا ہے۔“

ایک اور بات جو بعض غلط فہمیوں کے ازالہ کے لئے ہم ابتدا میں کہہ دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ قانونِ مشابہت کے مطابق سب سے نیچے کا نقطہ ایک طرح سے اعلیٰ ترین نقطہ کا مدہم انعکاس یا عکسِ مقلوب ہوتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے، جو بظاہر متناقض معلوم ہوگا، کہ ہر اصول کا مکمل نقدانِ خود اصول کی ”کھوٹی یا جعلی شکل“ کا متقاضی ہے اسی کو کلامی انداز میں یوں کہا گیا ہے کہ ”شیطان خدا کی نقالی کرتا ہے۔“ اس امر کو اگر ڈھنگ سے سمجھ لیا جائے تو اس سے جدید دنیا کے بہت سے تاریک ترین معنوں کو حل کرنے میں خاصی مدد ملے گی۔

کتاب کا آغاز کیفیت و کمیت کے تصورات کی توضیح سے ہوتا ہے۔ مصنف کے بیان کے مطابق یہ وہ کائناتی اصول ہیں جن کے قطبیں کے درمیان تمام اشیاء ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ پرش پراکرتی، مین یا بگ، صورتِ مادہ، جوہر عرض، بالقوہ، بالفعل، مختلف زبانوں اور روایتوں میں انہی دو ناطقی اور انفعالی

طرف سفر کارزمیہ ہے اس لئے اس پر تبصرہ سے قبل ان دو تصورات کی روایتی تشریح کرنا ضروری سمجھا گیا ہے۔ اسی سے متعلق مبحث یہ ہے کہ مادہ کے لفظ سے قدیم علوم اور جدید لوگ کیا مراد لیتے ہیں۔ ان میں یک فرق ہے اور اس لفظ کو استعمال کرتے ہوئے کہاں کہاں خلط مبحث کا امکان ہے؟ باب دوم اور سوم اسی بحث سے متور ہیں اور یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ایک لفظ کی تحقیق میں مصنف نے تمام روایتی علوم کھنگال مارے ہیں۔ جیسا کہ قارئین اندازہ کر سکتے ہیں، اس قسم کی کوئی بحث زمان و مکان کے تصورات پر بات کرنے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ لگے دو ابواب کا موضوع زمان و مکان کی ماہیت ہے۔

ان چند بنیادی تصورات کی وضاحت کرنے کے بعد اور زمین تیار کر کے مصنف نے اگلی بحث کا آغاز کیا ہے کہ فردیت کا اصول کیا ہے۔ فرد نوع سے کیسے متمیز ہوتا ہے اور تمیز کرنے والی چیز ماضی کے تصورات کے حوالہ سے صورت ہے یا مادہ، یا دوسرے الفاظ میں جوہر ہے یا عرض؟ وحدت اور کیسائیت میں کیا فرق ہے؟ یہ اگلے باب کا موضوع ہے۔ کیسائیت کا مطلب ہی کیفیت کا اخراج اور کیفیت پر زور ہے ورنہ دو انسانوں کو محض میکانیکی اکائیاں کیونکر قرار دیا جاسکتا ہے؟ اس کا اطلاق انسانوں پر کیسا تعلیم کا نظریہ قائم ہے اور خارج پر یا فطرت پر اس کا اطلاق جدید صنعت کاری کی بنیاد ہے۔

باب ہشتم، ہمیں جدیدانہ سٹری اور قدیم صنعت و حرفت کا اساسی فرق دکھاتا ہے۔ یہ بحث بھی ہمارے بنیادی موضوع "کیست کاراج" ہی سے مربوط ہے، اسی کا ایک ضمنی مبحث یہ ہے کہ قرون وسطیٰ اور قدیم دور کے روایتی فنون کے آرٹ کے نمونے اکثر گنم ہیں کہ ان کے خالق معلوم نہیں ہیں۔ جو چند نام جدید دور اور "جدید انفرادیت پرستی" کے آغاز کے بعد کی تحقیقات نے ان سے منسوب بھی کئے ہیں وہ بیشتر زے مفروضے ہیں۔ دوسری طرف جدید صنعت کی پیداوار بھی اس لحاظ سے گنم ہے کہ اس کے خالق کا پتہ نہیں ملتا۔ مگر یہ دونوں قسم کی گنمی بالکل مختلف ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ ایک ہستی انسانی مرتبہ وجود سے اس لئے بھی باہر ہو سکتی ہے کہ اس کا تعلق عالم مادہ سے ہے اور اس لئے بھی کہ اس کا تعلق جمادات سے ہے۔ کیا فوق الانسانی اور تحت انسانی صرف اس لئے برابر ہو جائیں گے کہ دونوں انسانی نہیں ہیں؟ ایسا ہی فرق قدیم فنون و حرفت اور جدید صنعتی مزدور کی گنمی کا بھی ہے۔

"شماریات کا دھوکا" باب دہم کا عنوان ہے جس میں مصنف نے دور جدید کے کیست نواز رویہ سے چھوٹے والے اس مغالطہ پر تبصرہ کیا ہے کہ بغیر کسی اصول کی مدد کے محض واقعات کی شماریات سے احصاء نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں۔ متن میں دی گئی مثالیں بہت دلچسپ ہیں کہ ایک ہی شماریاتی مواد ایک ہی فن کے

مختلف ماہرین کے لئے مختلف نتائج فراہم کرتا ہے جو بعض اوقات ایک دوسرے بالکل متضاد ہوتے ہیں۔

گیارہواں باب "وحدت اور سادگی" بعض دیگر امور کے علاوہ دین میں ہونے والی اصلاحی تحریکوں اور اصلاح کے دعوؤں پر بہت بصیرت افروز باتیں بتاتا ہے۔ اس کے پیش کردہ نکات کا اطلاق سلفیہ مکتب فکر سے لے کر مذہبی جدیدیت اور پروینیت کے تمام مظاہر پر کیا جاسکتا ہے۔

"اخفا سے نفرت" کا باب ایک اور اعتبار سے سبق آموز ہے۔ دینی حلقوں کو بھی جدید زمانے کی پروپیگنڈا ذہنیت کی چھوت لگ رہی ہے۔ یہ خیال جڑ پکڑ رہا ہے کہ سٹی اور دنیوی معلومات کی طرح اور اس کے وسائل استعمال کر کے دین کی اشاعت بھی کی جاسکتی ہے۔ اور اگر ہر شے ہر آدمی کے لئے قابل فہم کر دی جائے تو بات بن سکتی ہے۔ انہیں بالکل اندازہ نہیں ہے کہ یہ کس رویت کی غمازی کر رہا ہے اور اس کی جڑیں کلجک کے کس اصول سے پیوست ہیں۔ اسی اشاعت کے غلط جنون سے ہر اس چیز سے نفرت پیدا ہو رہی ہے جس میں خواص، اخفاء، اہل حق یا استعداد کا شائبہ پایا جاتا ہو۔ فارسی کا شاعر تو عرصہ ہوا کہ گیتا تھا

زعشتی بگو با من باشیخ چرمی پر سی

ہر کارے و ہر مردے و ہر مردے و ہر کارے

اس کی فلسفیانہ تعبیر مصنف کے ہاں جدید دور کے حوالے سے دیکھئے۔

باب نمبر ۱۲ اور ۱۴ بالترتیب عقل پرستی، میکانکی نقطہ نظر اور مادیت پرستی کے مباحث پر مشتمل ہیں اور یہ تینوں نظریات یا رجحانات کس طرح سماجی سطح پر ایک "عام زندگی" یا "روزمرہ کی زندگی" کو سطح نظر بنانے کا فریب پیدا کرتے ہیں۔ اس بحث سے مصنف نے ضمناً ایک اور چیز کی طرف اشارہ کیا ہے جو موضوع سے قدرے ہٹ کے ہے مگر اس کا تعلق اسی باب کے موضوع سے ہے۔ عنوان ہے۔

"سکھ سازی کا زوال"

ضمناً یہ بھی سوال ابھرتا ہے کہ دور جدید میں جس طرح انسانی ذہنیت روز افزوں مادیت پرست ہوتی جا رہی ہے کیا ایسا ہی کوئی اثر خارجی کائنات یا عالم اکبر میں بھی رونما ہوا ہے؟ باب ۶، "العنوان" دنیا کا جمود" اسی سوال کا جواب ہے۔

دور جدید میں سائنسی مفروضے اور مفروضاتی نظریات جس تیزی سے بدلتے ہیں وہ ہر ایک کے علم میں ہے۔ نظریات قائم کرنے والے ان پر خود پورا یقین نہیں رکھتے اور تا وقتیکہ یہ نظریات عوام کا لالچاں

مقبول ہو رہے ہیں۔ یہ سائنسدان ان کو ترک کر چکے ہوتے ہیں۔ پھر یہ نظریات ایک عوامی دیوالیہ یا سکی دیوالیہ کی شکل میں پھیلتے رہتے ہیں۔ فزکس اور حیاتیات سے مصنف نے اس کی ٹھوس اور ناقابل تردید مثالیں پیش کی ہیں۔ یہ ۸ اداں باب ہوا۔

انیسواں باب "تاریخ و جغرافیہ کی حدود" کا موضوع سترھویں باب کی توسیع ہے اور یہاں ماحول انسانی میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کی مزید توضیح اور مثالیں پیش کی ہیں۔

بیسواں باب "دارہ سے مکعب تک" مذکورہ بالا تبدیلی کو جیومیٹری کی علامات میں سمجھانے کی سعی ہے۔

اکیسواں باب "باہل و قابل" دیکھنے کے پتھر نے کا عکس انسانی سطح پر اور انسانوں کے سماجی احوال میں دکھارہا ہے۔ زراعت، خانہ بدوشی اور شہر نشینی کن ادوار سے مناسبت رکھتے ہیں اور ان کی پورے تناظر میں کیا معنویت ہے۔ نیز شہری آبادی سے دھاتوں کی صنعت کا کیا تعلق ہے۔ یہ موضوعات اکیسویں بائیسویں باب میں بیان ہوئے ہیں۔

جدید دور کے یا کلبگ کے دو حصے ایک اور اعتبار سے کئے جاسکتے ہیں۔ پہلا حصہ وہ ہے جس میں جمود، سختی، تجرّ بڑھتا جاتا ہے اور مادیت کا زور شور سے شیوع ہوتا ہے۔ جب اس کی حدود پوری ہو جاتی ہیں اور مزید گنجائش نہیں رہتی تو دوسرا اعلیٰ شروع ہوتا ہے جسے مصنف نے تحلیل کا نام دیا ہے۔ اس اعلیٰ تحلیل کا آغاز جدید دنیا میں ہو چکا ہے۔ باب ۲۲ اور ۲۵ اس رزمیہ کا بیان ہیں جو ہماری کائنات اور اس کے گرد منفی نفس اثرات کے دائرے کے درمیان روک ٹوک ختم ہونے سے جنم لے رہا ہے۔ کیسے کیسے شگاف سے کسی قسم کے اثرات داخل ہو رہے ہیں۔ اس کے ضمنی موضوع کے طور پر "شامانیت اور جادوگری" اور "روانی تلچھٹ" کے ابواب شامل کئے گئے ہیں۔

روایت گریز یا روایت پلٹ اعلیٰ بہت سے مراحل میں نمودار ہوتا ہے جو یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں۔ کتاب کے اب تک کے مباحث تین باتوں کی وضاحت کر چکے ہیں۔ اولاً یہ کہ جدید دنیا جو کچھ اور جیسی ہے اسی اعلیٰ کی کار فرمائی سے ہے۔ مگر یہ کہ جس دور زمان میں یہ رویہ اعلیٰ ہے اس کے مخصوص احوال شرائط اس کے لئے سازگار ہیں۔ اسی لئے یہ ممکن بھی تھا اور کامیاب بھی ہوا۔ مگر روایت پلٹ رجحان انسانی دنیا میں کسی طرح عملاً کام کر رہا ہے، اس کے دسائی کا کیا ہوتا ہے، اس کے نتائج کیا ہیں۔ اس کے لئے کیا طریقہ کار اور کیسے انسانی آلہ کار استعمال ہوتے ہیں؟ ان سوالات کا جواب باقی ہے۔

اٹھائیسواں باب اس سوال کی وضاحت سے آغاز کرتا ہے کہ روایت پلٹ اعلیٰ کے مراحل کیا ہیں اور

اس کا طریقہ کار کیا ہے۔ اس کے بارے میں "نور و حایت" پرستی کا عنوان لٹے ہوئے ہے اور یہ دکھارہا ہے کہ انحراف کا قطرہ قطرہ کس طرح "بہم شود دریا سے تخریب"۔
 تیسواں باب علامتوں کے مقلوب ہونے پر تبصرہ ہے اور یہ بتاتا ہے کہ ایک روایتی علامت کا ظاہری ڈھانچا برقرار رکھتے ہوئے بھی کس طرح طاغوت کے گلاشتے اس کے معانی میں تحریف کر دیتے ہیں اور فی زمانہ یہ عمل کیسا تیز ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ بہت سے لوگ جو یہ سمجھ کر کام کرتے ہیں کہ وہ شیطان سے جنگ کر رہے ہیں انجانے میں شیطان کے بہترین خادم بنے رہتے ہیں۔

ابواب نمبر ۲ اور ۲۲ بعنوان "روایت اور روایت پرستی" اور "نور و حایت" روایت پلٹ یا روایت دشمنی عمل کے دوسرے مرحلہ کے ضمنی مظاہر سے بحث کرتے ہیں۔ جب کچھ لوگ زمانے کے انتشار و فساد سے غیبِ مہلن ہو کر ردِ عمل کا اظہار کرتے ہیں تو روایت دشمنی توڑوں کا حربہ بھی ہوتا ہے کہ ان کے ردِ عمل کا رخ انحراف کے کسی گزیرے ہوئے پرانے مرحلے کی طرف کر دیتے ہیں اور یوں مناد کی جڑ اور سبب تک ان کی رسائی نہیں ہوتی۔ اسی عدم اطمینان کا ایک منظر "نور و حایت" ہے کہ جب مادیت اپنی آخری حدود کو چھو لیتی ہے اور پتھرانے کا عمل پورا ہو چکتا ہے تو اس کے خلاف ایک ردِ عمل ابھرتا ہے جو کسی طرح بھی روایتی یا روحانی نہیں ہوتا بلکہ جعلی کھوٹی روحانیت میں گرفتار اور روایت پلٹ مادیت پرست عمل ہی کا ایک نقاب پوش روپ ہوتا ہے۔ کاش اس تبصرے میں اتنی گنجائش ہوتی کہ کم از کم ان دو ابواب کا خلاصہ ہی پیش کر دیتے اور یہ دکھاتے کہ ہمارے دینی اداروں اور علمی حلقوں میں یہ کس طرح سراٹھارہے ہیں۔

فلسفہ اور نفسیات کے میدانوں میں روایت پلٹ عمل کے دوسرے مرحلہ کے متوافق رجحانات اس طرح ظاہر ہو رہے ہیں کہ دونوں علوم میں "تحت الشعور" کو خاص اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ فلسفے میں اس مرحلہ کا آغاز ولیم جیمز اور برگسز کے نظریات سے ہوتا ہے جو خرد انسانی کے سب سے گھٹیا روانی عناصر پر زور دینے کا نتیجہ ہیں عقلیت پرستتہ، عقل جزدی یا خرد انسانی ہی کو سب کچھ سمجھتے تھے اور مادیت پرستی اس کی مزید تقی۔ جب اس سے بے اطمینانی شروع ہوئی تو دوسرے مرحلہ کے مزاج کے مطابق اس دور کے مفکرین نے عقل جزدی سے اوپر اٹھنے اور فوق عقل جزدی کچھ کھوجنے کی بجائے خرد سے بھی نیچے اتر کر ایسی چیز کی تلاش شروع کر دی جو سنگلاخ اور بنجر عقلیت پرستی کا مادہ ہو سکے۔ نفسیات میں یہی مرحلہ اور یہی رجحان تحلیل نفسی اور اس کے علمی اطلاقات میں ظاہر ہوا ہے اور یہاں اس کا عمل زیادہ مضر بلکہ تباہ کن ہے کہ بندوں کے ہاتھ استرے آگئے ہیں اور وہ ان کی دھار اور کاسٹ سے بے خبر دوسرے بے خبروں پر آمنا ہے ہیں۔ یہ تین ابواب "معاصر اسراریت"، "تحلیل نفسی کی غلط کاریاں" اور "روحانی اور حیوانی کا التباس" جو

جو بالترتیب کتاب کے ۲۲، ۲۴ اور ۲۵ نمبر باب ہیں اس قدر اہم ہیں کہ ہر یونیورسٹی کے متعلقہ شعبہ میں ان کو سمجھا کر پڑھانا چاہئے۔

چیتیسواں باب "جعلی سلاسل" روایت پلٹ عمل کے اس مرحلہ سے بحث کرتا ہے جہاں جھوٹی اور کھوٹی روایتیں، جعلی باطنی سلسلے، مخفی علوم کے اصرار کے جلسہ ساز دعویٰ دار پیدا ہوتے ہیں اور روایت سے انحراف، اس میں تحریف اور اس کے انکار سے جو خلا پیدا ہوتا ہے اسے اپنے جعلی مال سے بھرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یورپ اور امریکہ میں تو یہ سلسلہ اسی وقت چل رہا تھا جب مصنف نے ۲۵ سال قبل یہ باتیں لکھی تھیں۔ آج مشرق میں بھی اس کا آغاز ہو گیا ہے اور جگہ جگہ اس کے مظاہر جعلی تصوف، جھوٹے پیروں، کھوٹے سلاسل، روحانیت کی تحریکوں وغیرہ میں نظر آ رہے ہیں۔

”روایت دشمنی سے روایت سازی تک“ ، ”جسلی نبوت اور پیشین گوئی“ ، ”تحریفِ اکبر یا روحانیتِ مغلوب“ روایت پلٹ عمل کے آخری مرحلہ کا بیان ہیں جسے اسلامی اصطلاح کے حوالے سے دجال کا دور قرار دیا جاتا ہے۔ اس کا اختتام ، مسیح کا تصور اور اس کی تعبیر اور تشریح اور نئے دور کا آغاز۔ مصنف کے الفاظ میں :

”ہماری تفتیش کا دائرہ (اس باب تک آتے آتے) روایت پلٹ عمل کے آخری مرحلہ تک چھل گیا ہے یہ محدود دنیا کو اس کے خاتمہ تک لے جانے کا موجودہ دائرہ ظہور کے آخری لمحہ اور ”جسلی روایت“ کے عارضی سے راجح کے درمیان صرٹ ایک ”بحالی“ کا دھبہ ہے جو تمام چیزوں کو یک لخت اپنی فطری جگہ پر پہنچا دے گا ، اس وقت میں جبکہ فساد اور تغليب کا عمل مکمل معلوم ہونے لگے گا ، اور اس طرح ایک ہی دفعہ میں مستقبل کے دائرہ ظہور کے سنہری زمانے کی تیاری پوری ہو جائے گی۔“

کتاب کا آخری حصہ صرف ان لوگوں کے لئے دل شکنی اور مایوسی کا سبب بن سکتا ہے جو اس کے بعد اور اس سے آگے اور کچھ دیکھنے سے قاصر ہیں اور جن کے لئے یہ خاتمہ "اس دنیا کا خاتمہ" نہیں بلکہ "کائنات کا خاتمہ" ہے۔ آخری اور چالیسواں باب "ایک دنیا کا خاتمہ" اسی کم فہمی پر مبنی نقطہ نظر کی تردید ہے۔

کتاب اس قدر دقیق، وسیع النفاذ، گہری اور بے جہت ہے کہ اس پر ڈھنگ سے تبصرہ کرنا ایک انتہائی دشوار کام ہے۔ جو کچھ سطور ماضی میں پیش کیا گیا اسے مشتے نمونہ از خردارے سے زیادہ کہنا مشکل ہے۔ کتاب پڑھ کر اٹھ سے رکھنے کے بعد کیفیت یہ ہوتی ہے گویا ساری کائنات اپنے پورے

تناظر میں ذہن کے سامنے آگئی ہو اور ساری انسانی تاریخ خصوصاً دورِ جدید پر ایک ایسی جہت سے روشنی
 کی پھوار پڑ رہی ہو جو اس کی معنویت اجال کر ساری گتھیاں سلجھا جائے۔ تاریخ، کائنات اور انسانی
 صورتحال کے تمام اکھڑے ہوئے حصے، اپنی اپنی جگہ پر رکھ کر یہ کتاب جدید انسان کے فکر و فہم کی وہ تمام
 پیچیدگیاں اور اعلیٰ مسائل صاف کر دیتی ہے جو اسے اضطراب اور جہود کے متخالف گمراہی الاصل متعارف
 رویوں میں الجھائے ہوئے ہیں۔ — آج کے آدمی خصوصاً جدیدیت کے شکار مشرقی انسان کا مسئلہ ہی
 یہ ہے کہ اس کے وجود کی مختلف سطہیں مختلف اور بعض اوقات متضاد اثرات کے تحت نشوونما پاتی ہیں اور
 وہ ان کو نہ مربوط کر پاتا ہے نہ ایک گل کے اجزاء کے طور پر مرتب کر سکتا ہے۔ اس مختصر سے نکلنے کے
 لئے اس کی اولین ضرورت ایسی چیز ہے جو اس کی فکری اور عقلی جہت اور سطح کے جوار چھبکار صاف کر
 دے۔ یہ دھندلکا چھٹ گیا تو یہاں سے نکلنے کی عملی راہ بھی نصیب ہو ہی جائے گی۔

(ادارہ)

RELIGION IN THE MODERN WORLD



LORD NORTHBOURNE

کتاب: دین اور دنیائے جدید
مصنف: سدی نوح (لارڈ نارتھ بورن)
صفحات: ۱۱۰
قیمت: ۷۰ روپے
ناشر: سہیل اکیڈمی

دین اور دنیائے جدید سدی نوح مرحوم کی پہلی کتاب ہے۔ اس تصنیف سے پہلے ہم نہیں ایک منجھے ہوئے ماہر مترجم اور انگریز جاگیرداروں کے ایک قدیم اور شیشینی رئیس خاندان کے فرد کے طور پر جانتے تھے۔ رہنے گینوں (عبدالواحد یحییٰ) اور فریدیہوف شوال (شیخ عیسیٰ نورالدین احمد) کی بعض مشکل ترین کتاب کے مترجم جب خود ایک طبعزاد تصنیف پر آتے ہیں تو کتنی سلیس، سادہ اور عام فہم تحریر لکھتے ہیں اور مشکل مباحث کو آسان کر کے سمجھاتے ہیں یہ اس تصنیف سے سامنے آیا ہے جس شخص کے قلم سے دین ان کو انشٹی اور لائٹ اون دی اینشٹ درلڈز جیسی ادق کتابیں ترجمہ ہوئی ہوں اس کی اپنی تحریر جدا جدا سادہ اور دلچسپ نکلی۔ نہ جانے اپنے اسلوب کو وہ ان عظیم معجزوں کے قوی تر اسلوب کی گرفت سے کیوں کر محفوظ رکھ سکے؟ ہم تو کسی قوی تر اسلوب میں لکھی ہوئی زوردار تحریر کا ترجمہ کرنے بیٹھتے ہیں تو اپنا اندر دھڑا اسلوب بھی نذر مصنف کر بیٹھتے ہیں اور اس کی فکر کے ساتھ ساتھ اس کے اسلوب، انتخاب الفاظ، فقرہوں کے درو بست، صرخی و نحوئی تراکیب اور استدلال کے انداز تعمیر کے بھی امیر ہو جاتے ہیں نیز فکر کی گرفت میں آنے سے تو سدی نوح بھی نہیں بچ سکے۔ ان کی زیر تبصرہ کتاب کو ہم بجا طور پر رہنے گینوں اور شیخ عیسیٰ نورالدین کی تعلیمات کا بہترین تعارف و خلاصہ قرار دے سکتے ہیں۔

کتاب کے عنوان سے یہ تو ظاہر ہے کہ اس سے ہر اس شخص کو خاص دلچسپی ہوگی جس کے لئے دین و مذہب ایک حقیقت ہے لیکن اس کے علاوہ کتاب ہر اس شخص کے لئے بھی انتہائی اہم ہے جسے جدید نظریات پر تنقید کرنے یا ان کی صحت پر شک کرنے کی کوئی وجہ نظر آتی ہو۔ اس لئے کہ کتاب ان تمام بیماریوں کی ماہیت کے فہم کے لئے ایک منطقی اور مربوط بنیاد فراہم کرتی ہے جو دنیائے جدید کو گھن کی طرح دکھا رہی ہیں۔ اس بنیاد پر جو استدلال اٹھایا گیا ہے وہ موجز، پختہ اور معقول ہے۔ دنیائے جدید میں دین کی حیثیت و مصویت پر مختلف پہلوؤں سے گفتگو کرتے ہوئے اسی نقطہ استدلال یہ ہے کہ دین سے آجکل جو دوری نظر آتی ہے وہ کوئی ایسی

اگ تھک اور کٹی ہوئی چیز نہیں جس کا دوسرے حاضر مظاہر اور رویوں سے کوئی تعلق نہ ہو بلکہ اس بعد سے اس حالیہ تبدیلی کا سراغ ملتا ہے جو انسانی زندگی کے تمام شعبوں میں اور خود انسان اور کائنات کے بارے میں انسانی نقطہ نظر میں واقع ہو رہی ہے۔ انسان خود کو اور اپنی مسکونہ کائنات کو ایک نئے انداز میں دیکھنے لگا ہے اور یہ تبدیلی اس کے لئے ہر چیز کو نئے رنگ میں دیکھنے کا باعث بن گئی ہے۔ مصنف کا ایک اقتباس دیکھئے:

”مذہب کا حالیہ زوال دنیاوی دائرے سے اگ کوئی کٹی ہوئی اور اپنے آپ میں محدود صورتحال نہیں ہے۔ یہ انسانی فطرت اور کائنات کے بارے میں نقطہ نظر کی بنیادی تبدیلی کا ہی ایک حصہ ہے۔ جب بھی کبھی کوئی قوم مذہبی حدود میں اور مذہب پر مدار رکھ کر زندگی گزارتی تھی بلکہ ایک وسیع تر معنی میں روایت پر انحصار کرتی تھی تو اس میں توہمات بھی ہو سکتے تھے، بعض ناروا عناصر بھی ہوتے، کہیں کم فہمی بھی پیدا ہو سکتی تھی، اختلافات کا امکان بھی تھا، گناہ بھی موجود ہوتے تھے لیکن باہر ہر جزا و سزا کی حقیقتیں غیر مسئول صورت میں قائم تھیں، خدا کی حیثیت محض ایک ایسے مفروضے کی نہیں تھی جس کے بغیر دنیا کا جواز نہ ہوتا اور شیطان محض ایک مزدک قسم کا لفظی ہوا نہیں ہوتا تھا۔ ارضی مراتب وجود ملکوتی مراتب کا ایک عکس تھے جس سے وہ اپنی ہیئت اور اپنا جواز دونوں مستعار لیتے تھے۔ سوالات پیدا ہوں تو ان کے جوابات کا تقاضا روایتی استناد سے ہوتا تھا نہ کہ انسانی ارتجاع سے۔ — ادھر کچھ عرصہ سے ایک متقابل نقطہ نظر نے بالادستی حاصل کر لی ہے۔ اس کا

سب سے سیدھا نام دنیویت یا سہمیت ہے۔ Profane Outlook.

یہ روایت دشمن، ارتقا پسند، انسانیت پرست، عقلیت پسند، مادی، تجربی، انفرادیت پرست، مساواتی، آزاد خیال اور شدید جذباتی ہے۔ اس طرح کا نقطہ نظر ہمیشہ کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا ہے۔ اس کے بارے میں نئی بات اس کی بالادستی ہے جو عملاً عالمگیر ہو چکی ہے اور انسانی زندگی اور فکر کے تمام شعبوں پر محیط و مستغرق ہے:

اس بدلے ہوئے نقطہ نظر سے مختلف شعبہ ہائے زندگی میں کیا تبدیلی ظہور میں آرہی ہے اس کا جائزہ

مختلف شعبہ ہائے زندگی سے لیا گیا ہے۔ اس کا اندازہ ابواب کے عنوانات سے ہوگا:

۱۔ دین

۲۔ جدیدیت

۵۔ جدید سائنس

۶۔ قدیم و جدید فنون

۷۔ میں کیا ہوں؟

۸۔ زوال

۹۔ انحراف و فساد

ان تمام نادویوں سے بصرہ کرنے کا جواز مصنف نے بہت خوب دیا ہے :
 "کوئی شے ایسی نہیں ہے جو دین سے غیر متعلق ہو اس لئے کہ کوئی شے ایسی
 نہیں ہے جو خدا سے غیر متعلق ہو۔"

آج جب ہر طرف حقیقت میں ملاوٹ، دین کی جعل سازی، ضروریاتِ زمانہ کے لحاظ سے تحریف و
 تبدیلی، جذباتیت اور نعرہ بازی کا دور دورہ ہے یہ دیکھ کر بہت اطمینان محسوس ہوتا ہے کہ کوئی تحریر
 ایسی بھی ہے جو انسان کو دونوں کانداز میں یہ دعوت دے رہی ہے کہ وہ خود کو حق کے مطابق بنائے، اپنے
 سے اعلیٰ مرتبہ سے مناسبت پیدا کرے نہ کہ اعلیٰ کو اپنی سطح پر گھسیٹنے اور حق کو اپنے مطابق بنانے کی کوشش
 کرے۔

سدی نوح کی یہ تصنیف یہ بات بڑی وضاحت اور قوت سے سامنے لاتی ہے کہ :
 "اس نسل کو..... اپنے اندر اتنا انکسار پیدا کرنا ہو گا جس سے کم از کم اسے
 یہ احساس ہو جائے کہ اسے ربّانی مدد کی ضرورت ہے۔ اس کے برعکس یہ قس کرنا یہ چاہتی
 ہے کہ صحیفِ مقدس میں سے وہ حصے نکال لے جو اس کی بد رنگ جذباتیت، اخلاقی
 نعرے بازی اور یوٹوہیا کی تائید کر سکیں اور اس کے علاوہ سب چیزیں نظر انداز کر دے۔"
 وہ لوگ جن کا ایمان جدید زمانے کی چکا چوند نے ڈمک گا دیا ہے یا جو طرح طرح کے نظریات اور نعروں سے پریشان
 خیالی کا شکار ہیں ان سب کے لئے یہ کتاب بہت مددگار ثابت ہوگی۔ یہی نہیں بلکہ وہ پیشوا یاں دینی بھی اس
 سے مستفید ہوں گے جو اپنی روایت سے کٹ کر اور اس کی تغلیط کر کے اندھوں کی رہنمائی کرنے والے نابینا
 رہبر بن چکے ہیں۔ ہمارا مشورہ ہے کہ انہیں آجکل کے روگوں کا داویلا کرنے کے بجائے اس کتاب کا مطالعہ کرنا
 چاہئے جو انہیں دین کی حقیقی تعبیر بھی پیش کرتی ہے اور روایت کی طرف لوٹنے کی دعوت بھی دیتی ہے۔

محتاج تشریح اور توضیح طلب ہے۔ کتاب کے سرورق پر مصنف نے اس ضمن میں مزید حروفِ سوال (شیخ عیسیٰ نور الدین) کا ایک فقرہ نقل کیا ہے :

”روایت (دین) کوئی بچکانہ اور مزوک دیو مالا نہیں ہے بلکہ وہ علم ہے جو انتہائی حقیقی ہے۔“

اور جیسے کہ مارکو پولیس نے لکھا ہے کہ : ”روایت کا مفہوم پرانی عادتِ نچتہ سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔“ اس میں اس کے مافوق الانسانی مبداء کا تصور بھی شامل ہے۔ ایک اور جگہ مصنف نے اس طرف توجہ دلائی ہے کہ ”کائنات کا کوئی جز، خواہ شے ہو یا ہستی یا واقعہ، ایسا نہیں ہے جسے ایک مکمل طور پر علیحدہ، غیر متعلق اور اپنے آپ میں بند چیز قرار دیا جاسکے۔ اس مخفی تعلق کی وجہ سے یا ابلاغ کے امکان کے باعث انسانوں میں علم کی خواہش نمودار ہوتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ علم ان کی دسترس سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے باہر رہتا۔ اسی امکان ابلاغ سے روایت اپنے جوہر میں منسلک ہے۔“

سائنس اور آرٹ اور روایت کے درمیان انتراق سے جو مفراثرات جدید دنیا پر مرتب ہوئے ہیں، کتاب کا بیشتر حصہ اس سے بحث کرتا ہے۔ قدیم علوم کی پیمخت جب روایت کے حفاظتی حصار سے نکل جاتی ہے تو پھر صرٹ ”توہمات“ ابھرتے ہیں۔ ان علوم کا مقدس ردِ ختم ہو جاتا ہے مگر ان کی قوت باقی رہتی ہے اور اس قوت کو صحیح راہ پر ڈالنے اور ردِ ٹوک کرنے والی چیز موجود نہیں رہتی۔ مقدس اور دنیوی کے درمیان یہ بُعد ہی ہماری ساری مشکلات کی جڑ ہے۔ زندگی ساری کی ساری احاطہ تقدیس میں آنی چاہئے۔ مغربی سائنس کی حدود کا دھیان رکھنا اس ضمن میں بہت ضروری ہے۔ اپنی حدود کے اندر اس کا جواز ہے مگر جب یہ

”دوسرے تمام نقطہ ہائے نظر پر ایک فوقیت اختیار کرنے لگتی ہے تو اس کی خلقی قیود تباہ کن بن جاتی ہیں۔ کیونکہ اس فوقیت دینے سے آپ سائنس کو فیصلہ کرنے کی مجاز اور حقیقت کا منبع سمجھنے لگتے ہیں۔ اس سے ان سوالات کا جواب طلب کیا جاتا ہے جن کا جواب دینے کی اہلیت اس میں ہے ہی نہیں اور ان مسائل کا حل کرنے کو کہا جاتا ہے جو اس سے قطعاً حل نہیں کئے جاسکتے۔ اس مقام پر اگر سائنس دینی مظاہر کا تجزیہ و تفتیش اپنے نقطہ نظر سے بلکہ نے پر مجبور ہو جاتی ہے۔“

جہاں تک آرٹ کا تعلق ہے تو یہ اپنے روایتی کردار کو برقرار رکھنے کے بجائے آجکل ”ان ہنگامی اور وقتی ضروریات کا خادم بن گیا ہے جو انفرادی پسند اور رائے بلکہ فیشن کے

کی تلاش کر رہی ہے جو زیادہ بھرپور سکین کا باعث ہو یا اگر سکین نہ دے تو کم از کم توجہ
 تو کیونچے یا معنائی اور ڈراؤنا ہو — انوکھے پن اور نئے پن کی ہر قیمت پر تلاش۔
 فی زمانہ جو ابتکارت اور بے گنتی کا ہو گا لوگوں پر سوار ہے اس کو اس کے صحیح تناظر میں رکھ کر دیکھنا چاہئے
 سدی نوح کہتے ہیں کہ صرٹ وہ چیز جو مؤثر طور پر، اپنے حقیقی مبداء سے منسلک ہو اسی کو واقعی اور بحال قرار
 دیا جاسکتا ہے :

”جدید معنی میں اور بھٹکی یا ایند پن یہ باور کرنے کا نام ہے کہ انسان خود مبداء ہے۔ خدا
 مبداء و اصل نہیں ہے۔ انسان ہی خالق ہے اور انپاڑیشن بھی انفرادی ہے کائناتی نہیں۔“
 تصورِ الہ کا باب بھی خصوصی توجہ کا مستحق ہے۔ ہمارے ہاں فردعی مسائل پر زور شور سے مباحثہ کرنے
 کا رواج عام ہے مگر ان مسائل کے اصولوں پر مکالمہ بہت کم ہوتا ہے۔ بلکہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ دو فریق ایک ایسی
 بات پر الجھ رہے ہوتے ہیں جس کے مقدمات کے بارے میں ان کے نقطہ نظر اور معلومات میں ذرہ برابر بھی اشتراک
 نہیں ہوتا۔ دنیا اور حیثیت انسانی کے چھوٹے بڑے معاملات پر مکالمہ کرنے سے قبل یہ ضرور دیکھ لینا چاہئے کہ ان
 دونوں کی اصل اور مبداء و معاد یعنی اللہ اور اس کے تصور پر بھی کوئی اشتراک موجود ہے یا نہیں وگرنہ نہ تو نتیجہ خیز
 مکالمہ جنم لے گا نہ مسئلہ کا حل۔

”ہر شخص بزعم خود ہی جانتا ہے کہ وہ جس شے کے بارے میں گفتگو کر رہا ہے وہ اس
 کے تصور میں بالکل واضح ہے۔ یعنی اس کے خیال میں وہ شے مذکور کی کم و بیش صراحت سے
 تعریف کرنے اور اسے کسی ایک نوع یا قبیل میں داخل کرنے پر قادر ہے۔ تعریف و تحدید اور
 درجہ بندی فکر انسانی کے خلقی رجحانات ہیں اور پیچیدہ مظاہر تو کسی نہ کسی طرح کے قابل فہم
 نظام میں پرو دینے کے وسائل کے طور پر ان کا پورا جواز ہے۔ مگر ان کا اطلاق ہر شے پر یکساں
 انداز اور درجہ میں نہیں ہو سکتا۔ بعض اشیاء و مظاہر تعریف و تحدید کے اسیر ہوتے ہیں۔ بعض
 کی تعریف و تحدید ممکن نہیں ہوتی۔ کسی چیز کی تعریف نہ کر سکنے سے اس کی حقیقت یا اس کی
 انسانی اہمیت کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ علما گمان کر لیا جاتا ہے۔ انسانی فکر کا سامن
 ایسی اشیاء بھی ہوتا ہے جن کو وہ حل نہیں کر سکتی یا پہلے کی سوچی ہوئی کسی شق کے تحت شمار نہیں
 کر سکتی۔ اس امر سے ان اشیاء کی ماہیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ صرٹ انسانی سوچ کی فطری
 حدود کا تخمینہ ہوتا ہے۔ اس نوعیت کی اشیاء میں کچھ تو وہ ہیں جو زندگی میں سب سے اہم اور

اور ہم سب کی ہوں، یہ مسئلہ عظیمہ و واجب اور پیچیدہ ہے جو سب کے لئے ہے۔
سے حقیقی مشائخ حسن، نیکی، محبت اور اہم ترین شے جو ان تینوں پر منحوی بھی ہے اور ان سے
سوا بھی اور جسے ہم بہتر اصطلاح کی غیر موجودگی میں تصورِ الہ سے تعبیر کریں گے۔

کتاب کا ساتواں باب ایک اور انتہائی دقیق، گہبیر اور اہم سوال پر بڑے دلچسپ انداز میں روشنی ڈالتا
ہے۔ عنوان ہے "میں کیا ہوں؟"۔ یہ سوال جتنا آسان ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے۔ اس کے جواب کے پیچھے
ایک پورے تصورِ انسان کی گونج سنائی دیتی ہے۔ اگر غور کیا جائے تو جدید زمانے کے تمام نئے نظریات، علوم، فنون،
ادب، سماجیاتی علوم، بشریاتی علوم کے پیچھے ایک نیا تصورِ انسان کام کر رہا ہے جو روایتی تصورِ انسان سے بہت
مختلف بلکہ اکثر متضاد ہے۔ کتاب کا مذکورہ باب اسی اہم سوال کا آسان جواب ہے۔ جو حضرات وحدت الوجود
کی مشکل بحثوں میں الجھے بغیر ماہیتِ انسان، وجودِ انسانی یا انسانی مرتبہ وجود پر ایک نظر حاصل کرنا چاہتے
ہیں ان کے لئے اس باب کا مطالعہ بہت مفید ہوگا۔

کتاب کے باقی دو ابواب زوال، انحراف اور فساد سے بحث کرتے ہیں۔ زوال ایک معیار سے
دور ہٹنے اس سے گر جانے کا نام ہے۔ کمال سے دوری ہے۔ انحراف اس راہ سے ہی گریز کا نام ہے جو اس
معیار یا کمال تک لے جاتی ہو۔ جبکہ فساد نیت یا ارادہ ہی بدل دینے سے عبارت ہے۔ دین کے حاملہ زوال اور
دیگر شعبوں میں زوال و انحراف کے مسئلہ پر یہ ابواب بہت فکر انگیز باتیں پیش کرتے ہیں۔
تبصرہ کے آخر میں سدی نوح کے اسلوب استدلال پر چند سطور —

پہلی بات تو یہ ہے کہ سدی نوح کی تحریر میں کہیں ذرا سی رمن اس رجحان کی نہیں پائی جاتی کہ فلاں
یا فلاں کے جذبات عبودیت سے پہانے کے لئے سخت حقائق کو ذرا دقیق کر کے پیش کر دیا جائے۔
اس کے ساتھ ہی ساتھ ان کی تحریر عادتاً نرم و آخو، شائستہ اور ہمدردانہ ہوتی ہے۔ یہ امتزاج نادربے اسٹے
کہ وہ لوگ جو حق کی بات کرتے ہیں وہ دلنشیں اور مؤثر اسلوب کا خیال نہیں رکھتے اور جو زائل بانکتے ہیں یا دین
میں لٹاؤ کرتے ہیں وہ سارا زور ہی تحریر میں فقرے سازی پر صرف کرتے ہیں۔

دوسری بات ان کے اسلوب کے ضمن میں یہ ہے کہ وہ قاری کو ساتھ لے کر چلتے ہیں اور ایک مقام
استدلال سے دوسرے تک چھوٹے چھوٹے مراحل کے ذریعے منتقل کرتے ہیں۔ استدلال کے یہ زینے اتنے
غیر موسس اور خفیف ہوتے ہیں کہ قاری کو عموماً پتہ ہی نہیں چلتا کہ وہ کتنے قدم اس آگہی کی جانب اٹھا چکا
ہے جو مصنف اس تک منتقل کرنا چاہتے ہیں اور جب اس تبدیلی کا احساس اجاگر ہوتا ہے تو اس وقت لوٹنے
کی گنجائش نہیں رہتی کہ ایک نئی آگہی کی پو پھیٹ رہی ہوتی ہے اور علم کے اجلے کی خواہش قاری کو

سب کچھ کرتے ہوئے وہ اتنی خیر خواہی سے لکھتے ہیں اور ہر قسم کی چھیننے والی بات سے ایسا گریز کرتے ہیں کہ
حیرت ہوتی ہے۔ دوسرے انسان سے محبت اور اس کے فطری جذبات کا پاس اگر کسی تحریر میں دیکھنا ہو تو اس
کی ایک عمدہ مثال سدی نوح کی تحریر ہے۔

(ادارہ)



مغرب کا المیہ یہ ہے کہ وہ اب تک اپنی نام نہاد "ترقی" کی اس چکا چوند میں گرفتار ہے کہ نفع و ضرر کا فیصلہ اس کے لئے مشکل ہو گیا ہے۔ اس کی تمام ترقی محض اور صرف مفاد پرستی ترقی ہے۔ معیاری و اصلی Qualitative ترقی نہیں۔ اور مصیبت یہ ہے کہ اس کا دائرہ اثر اب مشرق کی جانب بھی بہت تیزی سے بڑھ اور پھیل رہا ہے۔ اس صورت حال میں اطمینان بخش امر یہ ہے کہ خود اہل مغرب کے یہاں ایسے حق پسند اور حق آگاہ لوگ جنہیں لے رہے ہیں جو فکر مغرب کی نارسائیوں اور کج نمادیوں کا پردہ چاک کر رہے ہیں۔ لارڈ نارٹھ بورن (سڈی نوح) بھی ایسی ہی شخصیات میں سے ہیں۔

ترقی کے ہر قابل فہم اور معقول نظریہ کے لئے ضروری ہے کہ اس کی کوئی سمت متعین ہو۔ مطلب یہ کہ اس میں نظریہ کے ساتھ ہی ایک منزل کا تعین بھی شامل ہونا چاہئے۔ جب بنی نوع انسان کے بارے میں یا اس کے کسی ایک منطقہ کے بارے میں ترقی کے حوالے سے بحث کی جائے تو یہ منزل یا نصب العین طے کرنے کا اعضار چند ایسے سوالوں کے جواب پر ہوتا ہے جو اتنے ہی قدیم ہیں جتنے خود نوع انسان۔ مثلاً کائنات کیسے؟ — زندگی کیسے؟ — انسان کیسے؟ — ان سوالوں کے جواب کی تلاش نوع انسانی کے لئے ایک ایسے مستقل اصول کی تلاش سے کسی طرح کم نہیں جس سے ہر انسانی تجربہ کی معنویت حاصل کرتا ہے۔ یہ تلاش پچھلے بھی تھی اور اب بھی اسی شدت سے جاری ہے جن جہات میں اس تلاش پر محنت ہوتی ہے اس کا اعضار موجودہ ذہنیت کے رجحانات پر ہوتا ہے۔

ان سوالات کا جواب روایتی اور ترقی پسند ذہنیت مختلف انداز میں دیتی ہیں۔ انہی دونوں مختلف انداز فکر کا تضاد مختلف موضوعات اور شعبہ اے جہات کے حوالے سے دکھانا ان ابواب کا

جہاں تک روایتی ذہنیت کا تعلق ہے تو اس کی صورت ان معاشرہوں کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے، جہاں ایک الہامی مذہب (معاہدہ و البتہ روایت کے) معاشرے پر غالب اثرات مرتب کرتا ہے جبکہ اس کے برعکس ترقی پسندانہ ذہن ان معاشرہوں کی خاصیت ہے جو تجربے کی بنیاد پر مبنی سائنس کو (اس کے پروردہ انسان پرست فلسفہ سمیت) فکر و عمل کا منبع قرار دیتا ہے۔ ادھر چند صدیوں سے یہ موخر الذکر ذہنیت غالب آتی جا رہی ہے۔ کم و بیش ہر شخص اس بات سے اتفاق کرے گا کہ اس عرصے میں نقطہ نئے نظر میں ایک گہری تبدیلی واقع ہوئی ہے اور پہلے پہل یہ تبدیلی مغربی یورپ میں غالب ہوئی اور وہیں سے یہ بقیہ تمام دنیا پر حاوی ہوتی جا رہی ہے۔ اس تبدیلی کو عموماً ایک نئی حقیقت کی بیداری سے تعبیر کیا جا رہا ہے یا پھر ان نئے آفاق کے داہونے سے یا ایسی قوتوں کے ترقی پزیر ہونے سے جو اس سے قبل خفہ و خوابیدہ تھیں۔

دنیوی ضروریات اور خواہشات کے حصول کے لئے ترقی کی جو "معراج" حاصل کی گئی ہے اس سے انسان کی باطنی آزادی میں کوئی اضافہ نہیں ہوا بلکہ اس کے برعکس انسانی باطن کی بیخ کنی ہوئی ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ عہد جدید میں اسی شے کا نام ترقی رکھ دیا گیا ہے۔ اس ترقی کا مقصد و طور یہ ہے کہ اپنے ماحول کی ہر اس شے کو مسخر کر لیا جائے جو اب تک اس کی گرفت سے بچتی چلی آ رہی تھی۔ مذہبی نوحہ کھتے ہیں کہ جو شخص روایتی مذہبوں کے تقاضوں اور نارہائیوں پر یقین رکھتا ہے اسے چاہئے کہ ترقی پسندانہ جدید مذہب کا غیر جذباتی انداز میں مطالعہ کرے اور بتائے کہ اس مذہب جدید نے قناعت، امن، حسن اور آزادی جیسی نعمتوں پر کیا اضافہ کیا ہے۔ اور پھر یہ بھی دیکھے اس سے پریشانی، جنگ و جدال، حسد و بغض اور کریمہ الہیستی جیسی نعمتوں میں کس حد تک کمی ہوئی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس مذہب جدید نے اول الذکر میں بے حد کمی کی ہے اور موخر الذکر میں شدت سے اضافہ کیا ہے۔ اس مذہب نے انسان کو اپنی نامحکم خواہشات اور مشین کے ناقابل تسکین مطالبات کا غلام بنا رکھا ہے۔ آخر یہ کیوں نہیں سوچا جاتا کہ اس خون ناک اور خون آشام مذہب کے مقابلے میں روایتی مذہبوں نے باوجود غربت اور سختیوں کے انسانی زندگی کو کس عروج قابلِ گزراں بنا رکھا تھا کیا ہم عقل اور نیکی میں اپنے آباؤ اجداد سے آگے نکل گئے ہیں کہ ہم یہ دعویٰ کر سکیں کہ وہ تو محض اپنی حماقت یا اندھے توہمات کے باعث روایت سے چمٹے ہوئے تھے۔ ہمیں اس بات کو مان لینا چاہئے کہ انہوں نے تقدس اور شرافت و نجابت کو جنم دیا اور من کو قابلِ بیان حسن سے مالا مال کیا اور ہم ہیں کہ انہیں ان کی

منامت پسندی اور روایتی رواج کے خلاف اس کتاب نے
روایت کے پیرو وسیع اور عمیق ویژن سے محروم ہیں یا ترقی و ارتقاء کے دلدادہ؟ سدی نوح نے
مختلف حوالوں سے ان سوالوں کے بغامی اور فکر افروز جواب مہیا کئے ہیں۔

"نقدیر اور ارادہ" "ترقی کے لئے منصوبہ بندی" "زراعت پر ایک نظر" "پھول"۔
"برہا پا" وہ مضامین ہیں جو اس کتاب میں خصوصیت سے لائقِ اکتنا ہیں۔ ان میں بڑی فکر افروز
باتیں کہی گئی ہیں۔ مصنف نے اپنی اس کتاب میں سائنس اور مذہب کی تطبیق کا مسئلہ بھی اٹھایا ہے
اور واضح طور پر بتایا ہے کہ سائنس اور مذہب در الگ الگ نظامِ اے فکر ہیں اور ان کو تطبیق نہیں دیا
جاسکتا۔ سدی نوح کو اس امر پر تاسف ہے کہ آج کل مذہبیات کے نمائندے خود کو "اپ ٹو ڈیٹ" "ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ لوگوں کے لئے مذہبی صحائف و اصول کو "قابلِ نعم" بنانے کیلئے
اس طریقِ کار کا سہارا لیتے ہیں جو ان افراد کے ذہنی تجزیے اور تخریج کی سطح پر ہو۔ یوں وہ وہی سادگی
طریق اختیار کرتے ہیں جس کے نزدیک جب تک کسی شے کی تعریف متعین نہ کر دی جائے اس کی تفہیم
ممکن نہیں ہے جبکہ واقعہ یہ ہے کہ جس ذات کی تعریف متعین ہو سکتی ہو وہ الوہی نہیں انسانی ہی ہو سکتی
ہے۔ خدا نہیں ہاں بت ہو سکتی ہے۔

موجودہ آسیب آثارِ منصوبہ بندی کا ذکر کرتے ہوئے مصنف کہتا ہے کہ اس کی تہ میں یہ خیال
کار فرما ہے کہ انسان اپنی نقد پرہ کا مختار کل ہے جبکہ "زراعت پر ایک نظر" میں مصنف کا خیال ہے
کہ کاشت کاری روایت سے گہرے طور پر منسلک رہی ہے اور اسے اٹھ مٹری کے نامختتم مطابقت
اور غلامی کے ماتحت کر کے ہم نے ایک سطح پر فطری حسن اور اس کے توازن کو غارت کر دیا ہے اور دوسری
سطح پر ایک عالمی سطح کے قحط کا خدشہ پیدا کر دیا ہے۔ پھر زراعت میں ہونے والی "ترقی" صرف مقدار کے
حوالے سے ہے معیار کے حوالے سے نہیں۔ زراعت اور زرعی پیداوار تیزی سے زوال آتا رہا ہے مصنف
نے لکھا ہے کہ اب صورت یہ ہو گئی ہے کہ پودوں اور جانوروں کو

Science of Genetics.

کی بھیجیٹ چٹھایا جا رہا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ سلسلہ انہی ایک محدود نہیں رہے گا۔ اب چونکہ انسان و
اپنی نام نہاد "نیم الوہی قوتوں" کا احساس ہو رہا ہے اور اس کے ساتھ مستقبل میں ایک "فوق البشر"
کے وجود میں لے آنے کا یقین بھی اس لئے ظاہر ہے کہ اب خود انسانی وجود بھی جلد ہی اس نوعیت کے
تجربات کی زد میں آنے والا ہے۔

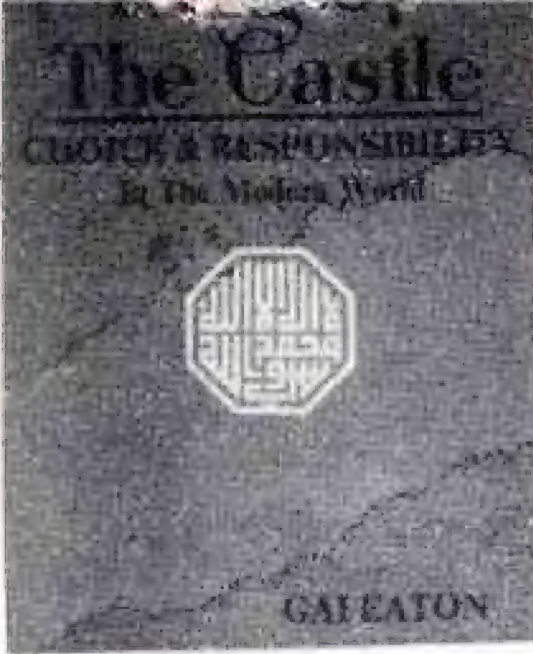
اس کتاب میں مصنف کا نقطہ نظر واضح طور پر ایک روایت پسند مذہبی انسان کا امید افزا رویہ

نظر آتا ہے۔ اس کے نزدیک فلسفہ یا سنی حیثیت کو ڈس کر کٹ سے زیادہ ہیں اور جو فلاسفہ اس کے علمبردار ہیں یا ہے، میں ان کا سارا کام بھی کو ڈس کو ڈس کر دینے کے لائق ہے کیونکہ خود انہوں نے اس تمام دانش قدیم کو جس کی بنیاد صحائف پر رکھی گئی تھی، کو ڈس کر کٹ سے تعبیر کیا تھا "پھول" جیسے بظاہر غیباہم موضوع پر فاضل مصنف نے بڑی فکر انگیز گفتگو کی ہے اور کئی اہل طبیعت حقائق کو آئینہ کیلپ ہے اور اس ضمن میں فلسفہ جمال، حسن کا موضوع بھی یا معروضی ہونا اور اس کی فنا پذیری پر میر حاصل گفتگو کی ہے۔ پلاسٹک کے پھولوں کا ذکر کرتے ہوئے مصنف لکھتا ہے کہ ان پھولوں کی مثال اس منجھ مکرابٹ کی ہے جو لاش کے چہرے پر ہوتی ہے۔ "بڑھاپا" پر گفتگو کرتے ہوئے مصنف کہتا ہے کہ زندگی کی تفہیم کے لئے موت کی تفہیم ضروری ہے۔ بڑھاپا موت و حیات کی برزخ ہے مصنف نے موت و حیات کے فلسفے اور بڑھاپے کے ثمرات پر مفید اور معنی خیز گفتگو کی ہے۔

کتاب میں مصنف نے "روایت" کی معنویت کی جانب بھی جا بجا اشارے کئے ہیں۔ اس کے خیال میں اگر روایت کا تسلسل کوئی چیز ہے تو یہ فطری طور سمت مائل اور مرکز مائل ہے کیونکہ یہ نوع انسانی کو اس کے روحانی مرکز سے جوڑتی ہے نہ کہ انسانی ضروریات یا واہیات سے۔ اس اعتبار سے الہامی مذہب کو روایت کا قلب گر دانا جاسکتا ہے اور اس کے بغیر روایت محض ایک خالی خولی شے ہوگی۔ اس ضمن میں مصنف نے اس بات کی بھی خوب وضاحت کی ہے کہ سائنس، فلسفہ اور نفسیات جیسے علوم جدیدہ اور روایتی علوم کی باہمی عدم مطابقت واضح ہے کیونکہ اول الذکر علوم دنیوی ارتقا میں انسانیت کی معراج اور تکمیل دیکھتے ہیں جبکہ روایت انسان کی کاملیت کو اس کی بنیاد اخروی اور تہذیب کے حوالے سے دیکھتی ہے اور یہ اعلان کرتی ہے کہ یہ دونوں نعمتیں اسی دنیا میں قابل حصول ہیں۔

سڈی نوج کے اسلوب کی صراحت اور تازگی بھی اس کتاب کو ایک نئی معنویت عطا کرتی ہے۔ علاوہ اس کے فکر افروز مباحث کے۔

(تحسین فزاتی)



کتاب: کنگ آف دی کاسل

مصنف: حسن عبدالجکیم

ناشر: سریل اکیڈمی

قیمت:

۱۰۰ روپے

کچھ کتابیں مخطوط کرنے کے لئے لکھی جاتی ہیں اور کچھ مشہور ہونے کے لئے، لیکن جو کتاب اس وقت ہمارے سامنے ہے وہ متروک سچائیوں کو بیان کرنے کے لئے لکھی گئی ہے۔ چنانچہ اس میں نہ توحظ کا پہلو ہے نہ کثرت کی طلب، صرف بات قاری تک پہنچا دینے کی ایک شدید خواہش ہے اور اپنے پیغام کی صداقت پر یقین۔ یہ بے مثال کتاب انہیں دو چیزوں کی بنیاد پر وجود میں آئی ہے اور پھر مصنف کی غیبی معمولی قوت اظہار نے اسے نہایت خوبصورت اور موثر پیرایہ بیان بخش دیا ہے۔ یہ پیرایہ بیان اس قدر مسکونہ ہے کہ آپ تحریر کے مفہوم سے اتفاق کریں نہ کہ میں اس کے حسن اور تازگی سے مبہوت ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ مصنف نے جس موضوع کا انتخاب کیا ہے اس کا حق ادا کرنے کے لئے ایسے ہی طرز بیان کی ضرورت تھی۔

لیکن یہ حسن تحریر تو اس کتاب کی صرف ایک ضمنی خوبی ہے۔ اس کی بے مثالیت تو دراصل اس کے موضوع میں ہے۔ ایسی کتابیں تو نظر سے کبھی کبھار گزرتی رہتی ہیں جو حقیقت کے کسی ایک یا دو پہلوؤں کے بیان یا مشاہدے پر مشتمل ہوں (وہ بھی دوسری زبانوں میں، اردو میں تو اس قسم کی کتابیں تقریباً منقطع ہیں) لیکن ایسی کسی تحریر سے شاید وناور ہی واسطہ پڑتا ہے جو حقیقتِ عظمیٰ یعنی مکمل اور حتمی سچائی کی کوئی تصویر پیش کرنے کی کوشش کرے یعنی وہ کڑی تلاش کرنے کی کوشش جو کائنات کے تمام سلسلوں اور تمام مظاہر کو باہم مربوط کرتی ہے۔ مذہبِ نظر کتاب اسی قسم کی ایک تحریر ہے اور ششدر کر دینے کی حد تک انوکھی ہے۔

کنفیوٹشس نے کہا تھا کہ میں تخلیق نہیں کرتا صرف ماضی کو بیان کرتا ہوں۔ گے ایٹن کی یہ کتاب بھی ماضی کا بیان ہے کہ جو ماضی میں سچ تھا وہ آج بھی سچ ہے اور کل بھی سچ رہے گا۔ ہم نے اوپر لکھا ہے کہ یہ کتاب متروک سچائیوں کو بیان کرتی ہے۔ انہیں متروک ہم اس لئے کہہ رہے ہیں کہ وہ عہدِ حاضر کی نظر سے

اور جس بڑی چیز پر نہ چل سکتے تھے وہی چیز کے رگ و پے میں جاری و ساری رہتا ہے چاہے پوری کی پوری انسانیت اس سے آنکھ بند کر کے قریب میں ہی زندگی کیوں نہ گزارتی رہے۔

گئے اٹھنے نے اس سچ کو معیار بنایا ہے جو وجود کائنات کی بنیاد ہے اور اسی ماضی کا ذکر کیا ہے جب بحیثیت جمعی انسانی معاشرے سچ اور حقیقت عظمیٰ سے قریب تر تھے۔ یہی وہ معاشرے یا تہذیبیں ہیں جنہیں روایتی یا مقدس کہا جاتا ہے کیونکہ وہ وحی کی بنیاد پر پروردان چڑھنے والی کسی روایت کے ارد گرد تعمیر ہوئے تھے یا اس کی تجسیم کرتے تھے۔

”جس نقطہ نظر سے یہ کتاب لکھی گئی ہے وہ بنیادی طور پر اسلامی نقطہ نظر ہے۔ یعنی اسلامی عقائد کی جڑ میں موجود ہے۔ دوسری بات یہ کہ جس تناظر سے اس کتاب میں حقیقت کو اور جب دنیا کو پرکھا گیا ہے وہ اس پر مبنی ہے کہ تمام عظیم ادیان اساسی طور پر ہم خیال ہیں چونکہ ایک واحد ماحذوحی سے پھوٹے ہیں۔ اور یہ وحی حکمتِ خالدہ کی صورت میں نہ صرف تمام مذاہب کی روح میں موجود ہے بلکہ قدیم اقوام کی دیوتا اور علامتوں میں بھی ظاہر ہوتی ہے۔“

اب آپ کی سمجھ میں آگیا ہوگا کہ ہم نے کیوں کہا تھا کہ یہ کتاب متروک سچائیوں کو بیان کرتی ہے۔ اس بیان سے مصنف کا مقصد دراصل جدید دنیا کو ان سچائیوں کے حوالے سے دیکھنا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اس موازنے کے دوران جدید دنیا کا تقاطع اور نمائندگی خول اتر جائے اور اس کی اصل صورت نمایاں ہو جائے۔ مصنف نے ابتدائے میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں ان کا مقصد یہ ہے کہ دورِ حاضر کے بنیادی مفروضات اور نظریات کو گہری نظر سے دیکھا جائے اور بلا ثبوت کے ماننے ہوئے مسلمات اور پیمائیاں کا تجزیہ کیا جائے۔

”اس تجزیے کے لئے ضروری ہے کہ ہم کسی اور تناظر کے حوالے سے بات کریں۔ . . .“ اور یہ کوئی اور تناظر وہی ہو سکتا ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا یعنی اسلامی یا یوں کہہ لیں کہ روایتی اور لٹے کہ تمام روایتیں ایک ہی منبع سے پھوٹی ہیں۔ اور جیسا کہ مصنف نے ابتدائے میں ذکر کیا ہے اسلام، دورِ انسانی کی آخری وحی ہے اور اس حکمتِ خالدہ کی آخری تشکیل جو تمام روایتی ادیان میں موجود ہے اور جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔

ایک بات تو واضح اور تسلیم شدہ ہے کہ جدید دنیا ماضی کی دنیا سے کئی اعتبار سے یکسر مختلف ہے نہ صرف ظاہری صورت میں بلکہ بنیادی عقائد میں بھی۔ اس صورت میں یہ سوال یقیناً اٹھتا ہے کہ دونوں میں سے کون مستند ہے؟ کون اصول حقیقت پر مبنی ہے اور کون قریب کے تصانیف پر تعمیر ہوئی ہے؟ کون

کچھ لوگ ماضی کو یکسر مسترد کر دیتے ہیں اور ماضی سے حال کی طرف اور حال سے مستقبل کی طرف ہونے والے سفر یا "نزل" کو تاریکی سے روشنی یا جہالت سے عقل کی طرف سفر قرار دیتے ہیں۔ یہ وہ ہیں جو ابھی تک نظریہ ارتقا کے خوش کن شخص سے نکل نہیں سکے۔ پھر کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو "ازراہ فراخدی" اتنی "رعایت" دینے کو تیار ہو جاتے ہیں کہ ماضی کے لوگ بھی کچھ نہ کچھ علم کی روشنی رکھتے تھے جس سے ہم فائدہ تو اٹھا سکتے ہیں مگر ان کے اصول اور عقائد ان کے دور تک ہی درست تھے۔ اب ان کا اطلاق ممکن نہیں۔ گویا سچ بھی وقت اور زمانوں کے ساتھ بدلنے والی کوئی اضافی چیز ہے جس کا کوئی مطلق وجود نہ ہو۔ لیکن کچھ اہل نظر ایسے بھی موجود ہیں جو معروضیت سے کام لے کر یہ سوچ سکتے ہیں کہ روایتی معاشروں اور جدید تہذیب میں سے ایک ہی درست ہو سکتا ہے اور یہ کہ اگر ہم درست ہیں تو کیا صدیوں تک نسل در نسل ساری انسانیت جس تصور حقیقت کی بنیاد پر زندگی بسر کرتی رہی وہ غلط تھا؟ اور اگر تھا تو گویا انسانیت کا اتنا بڑا حصہ مدت لا منتہا تک حماقت اور فریب میں مبتلا رہا؟ ظاہر ہے کہ یہ بات حلق سے نہیں اترتی۔ دوسری صورت اس سے بھی زیادہ خوفناک ہے یعنی اگر وہ حق پرست تھے اور ہم مغالطے میں مبتلا ہیں تو ہمارا حشر کیا ہوگا؟ یہ ادراک تو اسی طرح ہے جیسے کوئی شخص کسی کھائی کی طرف تیزی سے پھسلتی ہوئی گاڑی میں اس اطمینان کے ساتھ براجمان ہو کہ اس کی سواری محفوظ میدانِ علّٰی میں سے گزر رہی ہے۔ اور یہ ایک آنکھ کھلنے پر انکشاف ہو کہ وہ تباہی کی طرف گامزن ہے۔ اسی صورت میں اس کا ردِ عمل جو ہوگا وہ ظاہر ہی ہے۔ یہ کتاب "لگ آف دی کیس" بھی دراصل جدید انسان کو یہی ادراک بخشتی ہے بشرطیکہ وہ اسے قبول کرے۔ اگر آنکھیں بند کئے رکھنے پر اصرار کرے تو اس کی ذمہ داری خود اسی پر ہوگی۔

قدیم و جدید کے تفاوت اور بہت سی قدیم تہذیبوں کے جائزے سے ایک اور پہلو بھی سامنے آتا ہے یعنی معیارِ انسانی Human Normality کا تصور۔

"ہمیں جو کچھ کہنا ہے وہ معیاری انسان کے اس تصور کے حوالے سے ہے جو اس کے بارے میں ہر زمانے اور ہر ثقافت میں رکھا گیا ہے۔ وہ تصور تھا ایک دوپا یہ مخلوق کا جو اپنی نیلی سبز دنیا میں اپنے رب کے دربرو ہے۔"

اسی معیار کے حوالے سے پھر مصنف نے انسان کی زندگی میں ذمہ داری اور چنناؤ یا انرا لٹس اور اختیار کے تصور کی وضاحت کی ہے۔ جیسا کہ کتاب کا سب ٹائٹل ظاہر کرتا ہے، یہ کتاب انسانی اختیار اور ذمہ داری کی نوعیت اور وسعت کا ایک جائزہ ہے۔

کی ہے اور اسی انداز میں کی ہے کہ کوئی بھی معقول اور فحاصل انسان اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا اگر قاری کو کوئی ایسا نکتہ نظر آئے جس سے وہ ذاتی طور پر اتفاق نہ کرتا ہو تب بھی اسے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ مصنف کے بیان میں کوئی نقص نہیں۔ دلائل دوزنی ہیں اور بحث معتول۔ منطقی میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی جس پر انگلی رکھی جائے کہیں ایسا تو نہیں کہ قاری اپنے کسی قائم شدہ نظریے کو پرکھنے سے گھبرائے؟ اس کے ساتھ ساتھ مصنف کو زبان پر جو عبور بلکہ بادشاہت حاصل ہے وہی قاری کے چکے کو کافی ہے۔ انگریزی زبان سے اس طرح معافی کشید کرنا اور اسے نہایت لطیف نکتوں کی وضاحت کے لئے استعمال کرنا بہت کم مصنفین کے بس کی بات ہے۔ تراکیب، روانی، جملے کی بناوٹ اور نغلی، معافی کا تسلسل، تشبیہات کا بروفع استعمال، گہرائی اور بلاغت — زبان کی خوبصورتی کے اعتبار سے یہ اپنی طرز کی واحد کتاب ہے۔

خیر یہ سب تو اپنی جگہ درست ہے لیکن اس کتاب کے ضمن میں سب سے اہم بات وہی ہے جو ہم نے پچھلی سطروں میں بیان کی یعنی اس سوال کا جواب کہ انسان آخر لامر کی ہے؟ اور اسے کس طرح زندگی بسر کرنی ہے۔ اسی جواب کے سہارے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ انسان بحیثیت انسان کس ذمہ داری کا امین ہے۔ اور اسے کس حد تک اور کس قسم کے اختیارات ملنے چاہئیں۔ جو تصور انسان اس کتاب میں ابھرتا ہے اس کے حوالے سے انسان کا منصب یہ ہے کہ وہ مکمل آزادی فیصلہ کا مالک ہو اور پھر اپنے فیصلے اور چنناؤ کی ذمہ داری اٹھانے کو بھی تیار ہو۔ یہی انسانی آزادی کی روح ہے۔ کتاب کے صفحات میں جگہ جگہ اس آزادی کی اہمیت کا احساس دلا گیا ہے اور جس طرح جدید دنیا میں اس کا گلا گھونٹا جا رہا ہے اس کی نہایت مؤثر تصویر کشی بھی کی گئی ہے۔

انفرادی آزادی کو اجتماعی مفاد پر قربان کرنا، چاہے یہ قربانی اشتراکیت کے نام پر ہو یا سرمایہ داری کے نام پر، انسان کو اس کے منصب انسانی سے محروم کرنے کے مترادف ہے۔ ہر فرد اپنی جگہ کھیتا ہے اور کوئی دوسرا فرد اس کی جگہ نہیں لے سکتا۔ وہ اجتماع کا ایک حصہ ضرور ہے مگر اسی طرح نہیں جس طرح جانور ریور کا حصہ ہوتے ہیں۔ اسے اپنے چنناؤ کرنے اور ان کی ذمہ داری اٹھانے کا پورا حق حاصل ہے۔

انسان کی انفرادی آزادی اجتماعی ملکیت کی شکل میں بھی ظاہر ہوتی ہے اور نسل در نسل چلنے والے فنون کے ورثے کی شکل میں بھی۔ لیکن جب اس آزادی کو سلب کرنے کا عمل شروع ہوتا ہے تو یہ نسلوں اور نسلوں کے درمیان بہت سی چیزیں غائب ہو جاتی ہیں اور انسان آہستہ آہستہ اجتماعی غلامی کے جال میں پھنس جاتا ہے۔ تصویر غائب ہو جاتی ہے اس لئے کہ فرد کے لئے چنناؤ کا حق باقی نہیں رہتا تو پھر ذمہ داری کیسی

سے اہم یہ ہے کہ اب افعال و حرکات سے ان کے کرنے والے کا سراغ لگانا دشوار ہوتا جا رہا ہے۔ سادہ معاشرہ میں ہر فعل پر اس کے فاعل کی چھاپ ہوتی تھی..... آج کے پیچیدہ معاشروں میں ایسا ممکن نہیں ہے..... آج حکومت، سماج یا ادارہ عمل کرتا ہے۔ فعل "ان" سے مرزد ہوتے ہیں "اس" سے نہیں۔ لیکن اس صبیغہ جمع "ان" سے نہ تو محبت کی جاسکتی ہے نہ ان پر الزام لگا کر گرفت کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ اپنے جیسے انسانوں سے افعال کو منسوب کرنے کی ضرورت کی تسکین نہیں ہو پاتی..... جدید مغربی معاشرے میں لوگ اجتماعی نظام کا ایک پرزہ بنتے جا رہے ہیں اور اپنے افعال و اعمال میں ان کا اتنا ہی ہاتھ ہے جتنا پہلے وقتوں کے حلقہ بگوش غلاموں کا ہوا کرتا تھا.....

(باب اول ص ۲۴)

فرد کو اجتماع کا غلام بنانے کا عمل مشرقی معاشرہ میں بھی شروع ہو چکا ہے اور ترقی کی دوڑ میں شمال
 نے کے شوق میں ہم بھی زیادہ سے زیادہ میکانیکی تنظیم کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ کتاب ایک
 روقت تنبیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

”مکینیکی ترقی اور بڑھتی ہوئی آبادی کی جو دنیا ہم نے اپنے لئے تخلیق کی ہے اس کی بقا کے لئے زیادہ سے زیادہ اجتماعیت اور تنظیم کی ضرورت ہے چاہے یہ کسی بھی نظریاتی نعرے کے تحت کام کرے۔ اس دنیا کو اپنی بقا کی قیمت اپنی آزادی کی قربانی اور اقتدار کی بربادی کی صورت میں ادا کرنی پڑ رہی ہے۔ معاشرہ و دور کی اساطیر Myths یعنی ارتقا، یث، مادیت پرستی، مساوات پرستی — نے جدید میکینا جی کی مدد سے فرد کو ذہنی ہز و حرکت اور خاندان جیسی کائناتی اور سماجی اشیاء مسلسل پیچیدہ سے توڑ کر زندگی کو اس کے نارمل سانچے سے محروم کر دیا ہے۔“

Unreal Cities مندرجہ بالا تمام تراقیات کتاب کے باب اول

ہے لے گئے ہیں جو ایک اعتبار سے مصنف کے بنیادی خیالات کی وضاحت کرتے ہیں۔ کتاب معنوی اعتبار سے دو حصوں میں تقسیم ہے۔ پہلے پندرہ باب جدید دنیا کی تصویر کشی کرتے ہیں اور اس کی بنیادی غلطیوں کی نشان دہی کرتے ہیں جبکہ آخر کے باب متبادل حل تجویز کرتے ہیں اور ہمیں اس روایت سے روشناس کرتے ہیں جو تمام انسانیت کا ورثہ ہے۔ دوسرا باب

جدید معیشت

Cost of wealth

کیا جا رہا ہے، انسانی محنت کو ایک بے مقصد اور میکائیکی روٹین میں تبدیل کیا جا رہا ہے اور پیسے کی قدر نہایت غیر مستحکم ہو کر رہ گئی ہے۔ Value

”اس طرح وہ اشیاء جو تغیر کے تیز دھارے میں استحکام مہیا کر سکتی تھیں، انسانی کو بھی اس دھارے میں بہا لے جاتی ہیں۔“

(باب دوم میں ۵۱)

فرد کو استحکام کے محروم کرنے کا مقصد دراصل یہ ہے کہ اسے اتنا بے دست و پا کر دیا جائے کہ وہ تبدیلی کے راستے کی رکاوٹ نہ بنے۔ اسی طرح انفرادیت، اور چناؤ کی آزادی محدود کرنے کے پیچھے یہ مصلحت کار فرما ہے کہ فرد اپنا شخص کھو کر ایک طرف تو یکسانیت اختیار کر لیں اور دوسری طرف انفرادی ذمہ داری سے آزاد ہونے کے بعد بغیر سوچے سمجھے حکومت کے احکامات بہالا سکیں۔ یہ طریق کار سب سے زیادہ اثمراتی اور مارکسی ممالک میں نظر آتا ہے لیکن اس کی ابتدا دراصل نازی کیمپوں سے ہوئی تھی جہاں انسانوں کو بطور جنس استعمال کرنے کی بدترین مثالیں ملتی ہیں۔ Commodity

انسان فطرتاً برابر نہیں نہ ہی کٹے جاسکتے ہیں اور انسانوں کے مابین فطری فرق کو مٹانے کی کوشش کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اعلیٰ کو گھٹیا کی سطح پر کھینچ لیا جاتا ہے تاکہ سب کو ”یکساں مواقع“ حاصل ہوں۔ یہی کتاب کے تیسرے باب ”آزادی اور اطاعت“ کا موضوع ہے۔ مصنف نے اس بات پر زور دیا ہے کہ انسانی آزادی اور انسانی ذمہ داری لازم و ملزوم ہیں اور جب تک آزادی میسر نہیں ہوگی فرد ذمہ داری کسی طرح محسوس کر سکتا ہے؟

چوتھے باب ”انسان اور معاشرہ“ میں مصنف نے روایتی تصور حکومت پر بحث کی ہے۔ روایتی معاشرہ میں حاکم یا فرمانروا حکومت الہیہ کا نائب اور نمائندہ ہوتا تھا اور اس کی حکومت اللہ کی حاکمیت کا زمینی عکس سمجھی جاتی تھی۔ اس لئے اس کی اطاعت محض کسی دوسرے انسان کی اطاعت کے برابر نہیں تھی۔ گویا انسان اگر اپنی آزادی کو کہیں محدود پاتے تھے تو قادر مطلق کے سامنے، اجتماع یا حکومت کی گرفت میں نہیں کوئی حکومت یا اختیار مستند نہیں ہو سکتا جب تک وہ اس عالم سے بالاتر اختیار اعلیٰ کو تسلیم نہ کرے اور اسے فرد کی آزادی سلب کرنے اور اس کی غیر مشروط اطاعت مانگنے کا کوئی حق نہیں۔

گو کہ مصنف نے شروع میں ہی یہ واضح کر دیا تھا کہ وہ اسلامی تناظر کی بات کر رہے ہیں پھر بھی جگہ جگہ قاری کو اس خوشگوار حیرت کا سامنا کرنا پڑتا ہے کہ مصنف بہت سے روایتی اسلامی عقائد سے نہ صرف

پانچویں باب "انسان بطور ناب" میں روایتی اسلامی تصور انسان بیان کیا گیا ہے یعنی انسان خدا کے خلیفہ کے طور پر — اور اس تصور سے جو اہم نتائج نکلتے ہیں ان پر بحث کی گئی ہے۔

"انسان یا تو زمین پر خدا کا نمائندہ ہے یا پھر ایک چالاک جانور جو اپنی چالاک کی بنیاد پر باقی جانوروں سے زیادہ حقوق کا دعویدار ہے کہ اس نے اپنے دانت مکناوچی کی مدد سے زیادہ تیز اور ہلک کر لئے ہیں۔ پہلی صورت میں آزادی اور ذمہ داری دونوں اس کے کاغذوں پر ہیں اور دوسری صورت میں نہ تو اس کا کوئی اختیار ہے نہ ہی کوئی ذمہ داری۔"

(باب پنجم: ص ۱۲۳)

نظریہ ارتقا کی پیدا کردہ غلط فہمیں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ گزشتہ دور میں چونکہ سائنسی اور تکنیکی ترقی کا وہ معیار نہیں تھا جو آج ہے اس لئے وہ لوگ یقیناً ہم سے علمی اور عقلی اعتبار سے کمزور تر تھے۔ مصنف نے اس غلط فہمی کا نہایت خوبصورتی سے جواب دیا ہے:

"بچے اکثر اس بات پر خوش ہوتے ہیں کہ بڑے لوگ وہ کام نہیں کر سکتے جسے وہ نہایت آسانی سے کر لیتے ہیں مثلاً درخت پر چڑھنا یا مجمعے کے ٹکڑے جوڑنا۔ یا پھر اس بات پر حیران ہوتے ہیں کہ ایک بڑا شخص جو جی بھر کر چاکلیٹ یا آئس کریم خرید سکتا ہے، ایسا کچھ نہیں کرتا۔ بالکل اسی طرح ہم بھی اس بات پر حیرت ظاہر کرتے ہیں کہ ہمارے آباؤ قدیم لوگوں نے آخر زمین کی دولت سمیٹنے کے لئے مکناوچی کو کیوں ترقی نہیں دی — ہم نہیں جانتے کہ بڑے لوگوں کی ترجیحات مختلف ہوتی ہیں۔۔۔۔۔ ہم تو صرف آئس کریم حاصل کر کے خوش ہیں اور سوچتے ہیں کہ ان کو یقیناً اسے حاصل کرنے کا طریقہ ہی نہیں آتا ہوگا۔۔۔۔۔"

(باب ششم: ص ۱۲۴)

Knowledge and its Counterfeits

چھٹا باب یعنی

اس کتاب کا نہایت اہم باب ہے۔ خاص طور پر ان لوگوں کے لئے جو سائنس کو علم میں صرف آخر سمجھتے ہیں نہ سائنس نہ تو ہمیں تہققات پیش کرتی ہے نہ ہی اس کے آلات فطرت کو پوری طرح گرفت میں لا سکتے ہیں۔ اس کی پسینج نہایت محدود ہے اور اگر یہ اپنی حدود تک رہے تو اس کی افادیت سے انکار نہیں لیکن یہ تو ان حقیقتوں کے بارے میں فیصلے صادر کرتی

ایک خوش فہمی بھی پائی جاتی ہے کہ ہر بے معنی سائنسی ایجاد یا تکنیکی ترقی انسانیت کی فلاح میں نیا اضافہ کرتی ہے۔

روایتی معاشروں میں علم کا کیا مقام اور کردار تھا اور علومِ فطرت Natural Sciences کہاں سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔ مقدمہ کس علوم کی طرح حقیقت کی عکاسی کرتے تھے وغیرہ وغیرہ۔

یہ ہیں وہ سوال جن کا جواب اس باب میں ملتا ہے۔ ہر جگہ ایک انگشتاں ہے اور ہر پیرا گراف پڑھ کر ذہن پر سے مغالطوں کی گرد جھڑتی چلی جاتی ہے۔ اس کتاب کو بجا طور پر سلسلہ نامی کہا جاسکتا ہے اس لئے کہ یہ ہمیں جدید عہد کی یکسانیت سے دورانِ اندکبھی دنیاؤں میں لے جاتی ہے جہاں سچ کی تازگی محفوظ تھی۔ آخری دو باب ”ہمارا اکلوتا ورثہ“ اور ”ہم کیا ہیں اور کہاں ہیں“ گویا باقی کتاب میں کی جانے والی تمام باتوں کا نقطہٴ انجام ہیں جن تک مصنف کی بے داغ منطق ہمیں نہایت آسانی سے لے جاتی ہے۔ مصنف نے جدید اور قدیم معاشروں کا جو تجزیہ کیا ہے وہ تاریخ پر ان کی گہری نظر اور دقیق علم کا پتہ دیتا ہے۔ اس بات کا جائزہ لینے کے بعد کہ انسان نے تاریخ میں کیا کھویا اور کیا پایا ہے ہم بھی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں جس پر مصنف پہنچا ہے۔ ہمارا اصلی ورثہ وہی روایت ہے جو وحیِ الہی کے ذریعے ہم تک پہنچی۔ اور دین کی شکل میں مجسم ہوئی۔

”اب وقت ہے کہ ہم اس ورثے کو یاد کریں اور دانشِ قدیم سے فیض یاب ہوں اور اپنے سے اوپر اور اپنے اندر نگاہ ڈالیں۔ جوابات سب موجود ہیں۔ ہمیں صرف صحیح سمت میں دیکھنا ہے۔“

(باب ہفتم: ص ۱۸۳)

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ جدید دنیا میں مذہب کو فراموش کر دیا گیا ہے تو ہمارے ذہن میں یہ واضح نہیں ہوتا کہ مذہب کو فراموش کرنے کے اصل معانی کیا ہیں! اس کتاب کو پڑھ کر پتہ چلتا ہے اس سے مراد صرف نماز نہ پڑھنا یا شراب پینا نہیں بلکہ دراصل حقیقتِ عظمیٰ کو فراموش کر دینا ہے اور اس فراموشی کے نتائج انسانیت کے تمام افعال اور مظاہر میں ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ معیشت، سیاست، علوم، سماجی زندگی، انسانی اطوار و کردار سب مغالطے کے تلے بنے جانے لگتے ہیں۔ ہر نئی وحی کچھ عرصے کے لئے تمیز اور انحطاط کے اس عمل میں رخنہ ڈالتی ہے اور جو نئی اس وحی کا پیغامِ نظر سے اوجھل ہوتا ہے، یہ عمل پہلے سے زیادہ تیزی سے جاری ہو جاتا ہے۔ اس سارے میں جو امر سب سے اہم

ہے وہ یہی ہے کہ فرد نے کس راہ کا چناؤ کیا۔ فرد کی زندگی میں وقت کے ساتھ بہت سی بدیلیاں آتی ہیں مگر ایک چیز کبھی نہیں بدلتی اور وہ ہے اس کا چناؤ جو اس نے اپنے لئے کیا۔

آخری باب میں مصنف نے اپنا پیغام ہم تک پہنچانے کے بعد ہمارے لئے چناؤ کا راستہ کھلا چھوڑ دیا ہے۔ یہ چناؤ جگنے اور سونے کے درمیان آگئی اور غفلت کے درمیان، اور ادراک اور کوڑبی کے درمیان ہے۔ اگر ہم خود بصیرت سے محروم ہیں تو ہمارے حق میں یہی بہتر ہے کہ اس دیدہ بینا کی بات سن لیں جو ہمیں روشنی کی سمت دکھا رہا ہے۔

یہ کتاب جس احترام کی مستحق تھی، سہیل اکیڈمی نے اسے اسی اہمیت سے شائع کیا ہے۔ جلد ہی اس کا اردو ترجمہ بھی شائع ہونے کی توقع ہے۔ قیمت کے بارے میں ہم اس لئے کچھ نہیں کہیں گے کہ ایسی کتابیں انمول ہوتی ہیں۔ وہ حکومتِ وقت کے رجحان کو دیکھ کر نہیں ایک عظیم ترین سچ کو بیان کرنے کے لئے لکھی اور چھاپی جاتی ہیں۔ اگر سہیل اکیڈمی اس کتاب کو شائع نہ کرتی تو شاید یہ کتاب کبھی پاکستان کے قارئین تک نہ پہنچتی۔

(نعمانہ عمر)

نام کتاب: اسلامی نظام

مصنف:
 ماہر:
 صفحہ:
 قیمت:
 ۵۰ روپے

ہمارے یہاں ایک اصطلاح رائج الوقت ہے اور اسی کے حوالے سے بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ یہ اصطلاح ہے "اسلامی نظام" اور اس کے حوالے سے جو کچھ لکھا گیا ہے وہ سب کا سب اسلام کے نام رقم کر دیا جاتا ہے قطع نظر اس کے کہ حقیقی طور پر اس کا اسلام کی نسل در نسل مشتق ہوتی ہوئی مستند روایت سے کوئی تعلق ہی ہے یا نہیں۔ یہاں "اسلامی نظام" کے بارے میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ یہ ایک جدید اصطلاح ہے۔ ہمارے قلماء جو راہنہ نگارین فی اعلم تھے اسلامی نظام یا نظام اسلام جیسی کوئی اصطلاح استعمال نہیں کرتے تھے۔ ۹۔ کے یہاں "تدبیر منزل" اور "سیاست" کی اصطلاحیں تو نظر آتی ہیں لیکن ایسی کوئی اصطلاح نظر نہیں آتی جس میں اسلام کی نظام کے ساتھ پیوند کاری کی گئی ہو۔ آئیے اب ذرا دیکھیں کہ اس جدید اصطلاح کے حوالے سے جو کچھ لکھا گیا ہے وہ اپنی ماہیت میں کیا ہے؟

ہم دیکھتے ہیں کہ ان تحریرہ نگاروں میں ایک مختصر ماحصلہ اسلامی روایت کی مطابقت میں ہے۔ باقی جو کچھ ہے اس میں پوٹ کی پوٹ ایسی تحریروں کی ہے جو اسلامی روایت کی مطابقت میں نہیں ہیں بلکہ اس میں واضح طور پر تین اخلاقی رجحان نظر آتے ہیں۔ ان میں سے ایک رجحان مخصوص جذباتی تضارب بنانے کا ہے۔ دوسرا رجحان دین اسلام کو دنیا میں نظاموں کے مقابل رکھنے اور اس پر فادری نقطہ نظر سے بات کرنے کا ہے۔ یعنی کچھ اس انداز کی گفتگو کی گئی ہے کہ آری کا قاعدہ دنیوی نظاموں کی بہ نسبت اسلام میں زیادہ ہے۔ تیسرا رجحان اسلام کو اس کی روح اور قالب میں جدید بنانے کا ہے۔ یعنی جس طرح سواویں صدی کے یورپ میں اصلاح مذہب کی تحریک کے ذریعے مسیحیت کو داخلی اور خارجی طور پر تہہ و بالا کیا گیا تھا اسی طرح کلاسیک اسلام کے ساتھ درجہ جدید میں رد و رکھنا جائے۔ اس سے کچھ دیر ہو جائے نہ ہو لیکن یہ غور ہوا

کہ احکام کے بارے میں متضاد رہنے عاک ہو گئے ہیں۔

اس سورجی حال میں سلیم احمد کی کتاب اسلامی نظام، مسائل اور تجزیہ منظر عام پر آئی ہے۔ سلیم احمد عوامِ روایتی اسلام سے رابطہ استوار رکھتے تھے یعنی وہ اسلام کی ماورائے طبعیاتی اساس پر پورا یقین رکھتے تھے اور جدیدیت یا کسی اور دنیوی مصلحت کی بنا پر اس اساس سے رشتہ منقطع کرنے یا اس کو کمزور کرنے کے لئے تیار نہ تھے۔ وہ مغرب کے انکار و خیالات اور ان کے پس پردہ کام کرنے والے عوامل سے بھی واقف تھے اور محمد بن عیسیٰ کی رہنمائی میں انہوں نے اس دقیقہ کا مطالعہ بھی کیا تھا جو کہ دورِ حاضر میں یورپ کے مختلف ممالک خصوصاً فرانس، انگلستان اور سوئٹزرلینڈ میں اسلامی روایت کے فروغ کے لئے کیا جا رہا ہے اس لئے سلیم احمد کی زیرِ نظر کتاب سے ہم اپنی توقعات وابستہ کر سکتے ہیں۔ اگرچہ یہ کتاب اولاً اخباری کالموں کی صورت میں قسط وار شائع ہوئی تھی مگر اس کو محض اخباری کالموں کا مجموعہ سمجھنا اس کی اہمیت کو کم کرنے کے مترادف ہو گا۔ سلیم احمد چونکہ اپنے خیالات کو زیادہ سے زیادہ پڑھنے والوں تک پہنچانا چاہتے تھے اس لئے انہوں نے اخبار میں اسکی اشاعت کو گوارا کیا تھا۔ وہ تو صحرا میں افان دینے والے تھے۔ اخباری کالموں میں اپنے علمی خیالات کی اشاعت سے کیوں بچکھاتے؟

زیرِ نظر کتاب کے پہلے ہی مضمون میں سلیم احمد نے "اسلامی نظام" کی اصطلاح کا تجزیہ کیا ہے۔ یہ جدید اصطلاح سلیم احمد کے نزدیک محلِ نظر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام دین ہے نظام نہیں ہے۔ دین خدا کی طرف سے ہے اور نظام انسانوں کے بنائے ہوئے ہوتے ہیں۔ دین انسانی مسائل کا کچھ اور تصور رکھتا ہے اور دنیوی نظام انسانی مسائل کا کچھ اور تصور رکھتے ہیں۔ دین کا مرکز خدا ہے اور دنیوی نظاموں کا مرکز انسان ہوتا ہے یہ پوری بحث وقتِ نظر اور دینی روایت کی آگہی کا پتہ دیتی ہے اور ہم اس نتیجے پہ پہنچتے ہیں کہ اس کلیدی اصطلاح کے اندر دو اہل اور بے جوڑ عوامل کارفرما ہیں۔ اس سے غلط بحث پیدا ہو سکتا ہے بلکہ ہوا ہے۔ شاید کوئی کہے کہ نام میں کیا رکھا ہے؟ دین اسلام کو یا اسلامی نظام کو۔ بات ایک ہی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ نام میں کچھ نہ کچھ ضرور رکھا ہے۔ لفظی ہیر پھیر سے معنی میں ہیر پھیر پیدا ہو جاتا ہے اور لہجوں میں سے الجھنیں پیدا ہونے لگتی ہیں۔ اسلام کے ساتھ نظام کے لفظ کی پیوند کاری سے ہم اس شے کو جس کا مرکز خدا ہے اس دوسری شے سے جوڑ دیتے ہیں جس کا مرکز انسان ہے۔ ہم سیکرید Sacred اور سیکور Secular

کو ایک ہی خانے میں رکھ دیتے ہیں اور یہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے سلیم احمد کا موقف درست ہے لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ کتاب کے باقی مضامین میں اور خود کتاب کے نام میں سلیم احمد نے اسلامی نظام کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ کہیں سلیم احمد نے اس اصول کو مدِ نظر تو نہیں رکھا کہ "غلط العام فصیح" ہو سکتا ہے کہ یہی

بات ہو اور انہوں نے ایک مروج اصطلاح تو ترک کر کے میں زیادہ قباحت محسوس کی ہو۔ لیکن ایک بات اور سمجھ میں آتی ہے۔ وہ یہ کہ اسلام کے جم و کسرا کے قوانین۔ مالیاتی امور کے قوانین۔ اخلاقی اقدار کے سلسلے اور عبادات کے فقہی احکام کو ایک طرح نظام کا نام دیا جاسکتا ہے۔ چونکہ زیر نظر کتاب کا بیشتر حصہ بلکہ دو تین مضامین کو چھوڑ کر تمام تر حصہ اسلامی شریعت کے نفاذ سے متعلق ہے اس لئے سلیم احمد نے اسلامی نظام کی اصطلاح استعمال کی ہے اور ساتھ ہی اس بات کی نشاندہی کر دی ہے کہ شریعتی پہلو کے علاوہ پورے اسلام پر اس اصطلاح کا اطلاق درست نہیں ہے۔ یہی بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے بلکہ اس کتاب میں ایک جگہ انہوں نے خود اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

زیر نظر کتاب میں سلیم احمد نے ان رجحانات پر بھی تنقید کی ہے جو کہ اسلامی نظام کے حوالے سے ہر قلم کی ہوئی بیشتر تحریروں میں نظر آتے ہیں۔ وہ ایک سیاسی رہنما کی جذباتی تقریر پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جذباتی فضا بننے سے آدمی کی گرہ سے تو کچھ خرچ نہیں ہوتا مگر نفاذ اسلام کے نصب العین کو اس سے بڑا نقصان پہنچتا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس خطرناک چیلنج کو سمجھا جائے جو کہ موجودہ دور میں اسلام کو درپیش ہے اور اس چیلنج کا ہر سطح پر مقابلہ کیا جائے۔ اس چیلنج کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ:

ہمارے دور میں اسلام کو تہذیب مغرب کی یلغار کا سامنا کرنا ہے۔ یہ نظر کو خیرہ کرنے والی تہذیب اتنی خطرناک ہے کہ اپنے کس گریزوں سے ہی ہر اس چیز کو فنا کر دیتی ہے جو کہ اس سے مختلف ہے۔ برصغیر کے مسلمان اگر انگریزوں کی صرف فوجی قوت سے شکست کھاتے تو کوئی بڑا نقصان نہ ہوتا۔ مسلمانوں کو ایسی شکست کا تجربہ اپنی تاریخ میں تاتاریوں کے مقابلے میں بھی ہوا تھا مگر خطرناک بات یہ ہے کہ انگریزوں کی فوجی قوت کے ساتھ ان کی تہذیبی قوت کو بھی فتح نصیب ہوئی۔ اس اجنبی تہذیب نے ہماری نظروں کو خیرہ اور ہمارے دلوں کو مستحضر کرنا شروع کر دیا۔ اور مسلمان پیر دینی مغربی میں ایسے منہمک ہو گئے کہ ان کی اپنی تہذیب پائمال ہو کر رہ گئی۔ مذہب جو کہ ہمارا سب سے مضبوط قلعہ تھا اس تہذیب کی زد سے نہ بچ سکا اور اس کی تفصیل میں بھی رخنے پیدا ہونے لگے۔ چنانچہ مذہب میں عقلیت پرستی افادی نقطہ نظر کا فروغ، اخلاقیات کو حاصل مذہب قرار دینے کا رجحان اور مذہب میں مابعد الطبیعیاتی اساس کو نظر انداز کرنے کا رجحان۔ یہ سب کچھ مغربی تہذیب کے زیورات ہی ہوا۔ یہ تہذیب اندرا اور بامبر سے ہم کو بدلتی جا رہی ہے۔ یہ ہمارے لئے ایک ایسا چیلنج ہے جو کہ مسلمانوں کو ان کی تاریخ میں کبھی پہلے درپیش نہیں ہوا۔

سلیم احمد نے زیر نظر کتاب کے مضمون "اسلامی نظام اور اس کا نفاذ" میں مغربی مہذبت سے ناخوش
عوامل کی تباہ کاریوں پر بڑی علمی گفتگو کی ہے اور ان عوامل سے نہرد آنا ہونے کو وقت کی اہم ترین ضرورت
قرار دیا ہے جبکہ جذباتی نعرے لگانے والے یا تو اس چیلنج کا شعور ہی نہیں رکھتے یا دانستہ طور پر نعرہ بازی کو اپنی
مقصد برداری کے لئے کافی سمجھتے ہیں۔

سلیم احمد نے اسلام کو دنیوی نظاموں کے مقابل رکھنے کے رجحان پر بھی تنقید کی ہے۔ ان کا بنیادی موقف
یہ ہے کہ خدا کے بنائے ہوئے دین کا آدمی کے بنائے ہوئے نظاموں سے اسلامی روایت کے مطابق کوئی مقابلہ ہی نہیں
ہو سکتا۔ دین کی بنیاد وادرائے طبیعات پر ہے جبکہ دنیوی نظام مادیت سے اوپر نہیں اٹھتے۔ دین انسانی مسائل
کا روحانی تصور رکھتا ہے۔ اس کے برخلاف دنیوی نظام انسانی مسائل کا مادی تصور رکھتے ہیں مثلاً جنس اور
تبعو کہ "دنیوی نظاموں کے دو بڑے مادی مسئلے ہیں۔ لیکن اسلام میں انسان کے سارے کے سارے مسائل
روحانی ہیں بلکہ مسلمان کی پوری زندگی ایک روحانی عمل ہے۔ اگر وہ رضائے الہی کی مطابقت میں ہو۔
تیس طرح وقت پر نماز پڑھنا مسلمان کا ایک روحانی مسئلہ ہے اسی طرح رزق حلال کمانا اور نکاح کرنا بھی ایک
روحانی مسئلہ ہے۔ سلیم احمد نے دیگر اپنی تفصیلات میں تصور انسان پر بڑی اہم گفتگو کی ہے اور بیان
کیا ہے کہ انسان اپنے جوہر میں ایک روحانی حقیقت ہے۔ اسی طرح دین کے تصور انسان اور دنیا کے نظاموں
کے تصور انسان میں بھی بنیادی فرق ہے۔ دنیوی نظام انسان کو حیوانِ ناطق یا معاشرتی حیوان کے درجے پر
رکھنے کے لئے مقرر ہیں جبکہ دین انسان کو اس کے جوہر میں ایک بلند تر منصب پر فائز کرتا ہے۔ ان بنیادی
اختلافات کی بنا پر دین کا دنیا کے نظاموں سے واقعی کوئی مقابلہ ممکن نہیں ہے۔ سلیم احمد کی بات اصولی طور پر
درست ہے۔ مگر ایسی اصولی باتوں کو اب سننے اور سمجھنے والے بہت کم ہیں۔ اکثریت ان لوگوں کی ہے جو کہ دین
کو چند مذہبی رسوم ملک مدد کرتے ہیں اور دنیوی زندگی دنیا کے طریقے پر گزارنا چاہتے ہیں۔ ان کے دل میں
یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ دنیا الگ ہے اور دین الگ۔ وہ ایک شغویت کا شکار ہو گئے ہیں اور اس شغویت سے
مسلمین نظر آتے ہیں حالانکہ حقیقی دینی روایت انسان کی پوری زندگی کا احاطہ کرتی ہے۔ دین کو دنیا کے سیاسی نظاموں کے
مقابلے پر رکھنے کا شوق بھی زیادہ تر اسی شغویت کے رجحان والوں کو ہوتا ہے کیونکہ وہ دنیوی منفعت کے لئے دین کا
سہارا لینا چاہتے ہیں اور خالص افادی نفع نظر سے دین کو دیکھتے ہیں۔ لیکن سلیم احمد کی یہ باتیں ان لوگوں کی خاص
توجہ اور دلچسپی کی ہیں جو کہ خصوصی نیت سے دین کی روایت کو زندہ رکھنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ زیر نظر کتاب کی سب
سے بڑی افادیت یہ ہے کہ یہ دینی روایت کو زندہ رکھنے کی کوششوں میں سے ایک اچھی کوشش ہے۔

سلیم احمد نے اس کتاب میں دین میں جدیدیت کے رجحان کو بھی بڑی نوت سے مسترد کیا ہے۔ اس کتاب کا

رجحان کے عوامل پر فکر انگیز گفتگو کی ہے۔ سلیم احمد کہتے ہیں کہ:

”روایتی اسلام میں مذہب کا تصور یہ ہے کہ مذہب چار چیزوں کا مجموعہ ہے۔ ایمان۔ عقائد۔ عبادات۔ اور اخلاقیات و احکام۔ سب سے زیادہ ایمان کی اہمیت ہے۔ اس کے بعد عقائد کا درجہ ہے پھر عبادات اور عبادات کے بعد اخلاقیات و احکام کا درجہ ہے۔ ان سب باتوں کو ملنے اور ان پر عمل کرنے کا واحد مقصد رضائے الہی کا حصول ہے لیکن درجہ بدرجہ کے آغاز کے ساتھ ہی ایسے تصورات پیدا ہونے لگے جن میں عقائد و عبادات کی اہمیت ثانوی ہو گئی اور مذہب کا اصل مقصد اخلاق کی درستی قرار پایا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مابعد الطبیعیاتی حقائق کے بجائے معاشرتی حقائق پر زور دیا جانے لگا۔ یہ تصورات اولاً یورپ میں نشاۃ ثانیہ کے بعد روایتی مذہب سے روگردانی کی صورت میں ظہور پذیر ہوئے اور کئی مرحلوں سے گزر کر آخر روایتی مذہب سے قطعی بیگانگی کی منزل پر پہنچے۔ ہمارے یہاں یہ تصورات مغرب سے آئے ہیں اور ابھی اپنے سفر میں ہیں۔ پہلے عقائد کے بارے میں انحرافی رویہ اختیار کیا گیا۔ پھر کہا جانے لگا کہ مذہب میں کوئی ایسی چیز نہیں جو خلاف عقل ہو۔ اس طرح حقیقت پرستی کی روش چل نکلی۔ پھر مذہب کو محض اخلاقی اور معاشرتی بہتری کا ذریعہ قرار دیا جانے لگا۔ پھر بات اس منزل پر آ گئی کہ حتیٰ صرف وہ ہے جو کارآمد ہو۔ اس طرح مذہب کو اس کی مادرائے طبیعیاتی اساس سے کاٹ کر کچھ سے کچھ بنانے کی کاروائیاں اپنے دائرہ اثر کو بڑھانے لگیں۔“

اس پرزور سے آخر میں سلیم احمد لکھتے ہیں کہ:

اسلامی نظام کا پہلا اور آخری مقصد رضائے الہی کا حصول ہے۔ وہ گئے وہ فوائد جو کہ دنیا میں اس سے حاصل ہوتے ہیں تو ان کی حیثیت ثانوی اور مرتب تابع کی ہے۔ مابعدی دید پر اسلامی نظام ایمان کے تقاضوں کی تکمیل ہے۔ دنیائے دنیا کے دوسرے نظاموں کی طرح صرف دنیوی (سیاسی، معاشرتی، معاشی) مقاصد کا ذریعہ سمجھنا اسلام کی زنجیر کٹی کے مترادف ہے۔“

سلیم احمد کے ان روایتی خیالات کی زد ان لوگوں کی سرگرمیوں پر پڑتی ہے جو باتو بہر دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارا اسلام سرمایہ داری اور سوشلزم دونوں کی خج بیوں پر مشتمل ہے یا یہ کہتے ہیں کہ اسلام ان دونوں سے بہتر نظام ہے اور یہ بھل جاتے ہیں کہ دین کی اساس کوئی اور ہے اور دنیوی نظاموں کی اساس کچھ اور ہے۔ دونوں کا مقابل ممکن ہی نہیں ہے۔ دین کا نصب العین خدا ہے اور دنیوی نظاموں کا نصب العین خدا ہے۔

دین انسان کو رشدائے الہی کی تکریم کی طرف لے جاتا ہے اور دیوی لٹا انسان کو خواہشاتِ نفسانی میں گمراہی میں لے جلاتے ہیں۔ دراصل دین میں جدیدیت کا رجحان دین کو بھی ایک ایسی چیز بنانا چاہتا ہے جس کا مرکز انسان ہو۔ اس کو کسی ایسی حقیقی چیز سے دلچسپی نہیں جس کا مرکز خدا ہو۔ اس بنا پر دین میں عقلیت پرستی، افادیت پرستی اور خواہشات پرستی کے رویتے پیدا ہوتے ہیں۔ ان رویوں کو کتنے ہی ڈھکے چھپے انداز میں پیش کیا جلتے یہ بنیادی طور پر دین کے خلاف ہیں اور اسلام کے ساتھ وہی سلوک روا رکھنا چلتے ہیں جو کہ یورپ میں تحریک اصلاح مذہب کے ذریعے مسیحیت کے ساتھ روا رکھا گیا تھا۔ جس کا آخری نتیجہ مذہب کی نفی کی صورت میں نکلا۔ سلیم احمد نے مذہب میں جدیدیت کے رجحان کو مسترد کر کے درحقیقت ان خفیہ حربوں کو بے اثر کرنے کی سعی کی ہے جو کہ آخر کار مذہب کی نفی پر تمکک ہوتے ہیں۔

ہدایتی مذہب سے انحراف کرنے والے اکثر ذریعہ کی باتیں کرتے سنے گئے ہیں۔ ایک بات تو وہ یہ کہتے ہیں کہ بے شک مسلمان اسلام پر کاربند رہیں لیکن ایسی تدبیریں کی جائیں کہ ان کو چار پیسے کا فائدہ ہی پہنچ جلتے تو اس میں کیا حرج ہے؟ دوسری بات وہ یہ کہتے ہیں کہ اس دین میں ہر آن حرکت و تبدیلی کا سفر جاری ہے اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم ایک حال پر قائم نہیں رہ سکتے۔ وقت کے ساتھ تقاضے بھی بدل جلتے ہیں۔ اس لئے ہم کو بھی اپنے دینی رویے میں تبدیلی کرنا چاہئے۔ روایت کے نقطہ نظر سے مذہب چار پیسے کا فائدہ معیوب ہے اگر وہ روایت کے ہتھے ہوئے طریقے کے مطابق ہو اور نہ حرکت و تبدیلی کا روایت انکار کرتی ہے۔ البتہ روایت حرکت و تبدیلی کو ایک اصول کے تابع قرار دیتی ہے جو کہ خود حرکت و تبدیلی کی گرفت سے آزاد ہے۔ کائنات میں صداقت انصاف اور حسن معاشرت کے اصول بھی اسی طرح پائدار ہیں جس طرح قوانینِ فطرت پائدار ہیں اور دونوں حیات و کائنات میں اپنی موجودگی کا احساس دلتے رہتے ہیں۔ ان اصولوں کو قائم کرنے والی حقیقت مادیہ الائن کہا کان ہے۔ تداولِ ایمان اس کی مشیت سے ہوتا ہے اور ہمیشہ اس کی مشیت کا پابند ہوتا ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو محض انتشار رہی انتشار رہ جلتے اور کائنات کی ہر قوت بے لگاؤ ہو جلتے ہم یہاں حرکت و سکون کی بحث یا کسبِ حلال اور استحصال کی بحث چھیڑنا نہیں چاہتے۔ یہ بحثیں طویل ہیں اور ان کی حقیقی قدر و قیمت کی وضاحت کیے اتنی کتابیں لکھی گئی ہیں کہ ان سے کتب خانے بھر گئے ہیں۔ ہم تو یہاں صرف یہ عرض کرنا چلتے ہیں کہ کسبِ حلال کے لئے روایت سے انحراف لازم ہے اور نہ حرکت و تبدیلی کے دھڑکے سے ہم کو روایت میں کثرتِ بیعت کی ضرورت ہے بلکہ روایت کی حقیقی تفہیم کی ضرورت ہے۔ سلیم احمد نے نہ صرف کتاب میں ان نقطہ ہائے نظر پر تنبیہ کر کے اور ان جیسے دوسرے نقطہ ہائے نظر پر ہدایتی اسلام کے تولد سے بات کر کے دراصل روایت کی تفہیم کا مواد فراہم کیا ہے۔

کیا گیا تھا۔ سلیم احمد دل سے چاہتے تھے کہ ایک کامیاب منصوبہ بندی کے تحت نفاذ اسلام ہو اور مسلمان واقفانہ ایک "خدا مکنز" دنیا کی برکات سے مستفید ہوں۔ ان کو بڑا اندیشہ اس بات کا تھا کہ کہیں نادانستگی میں کوئی ایسی بات نہ ہو جائے جس سے اس آدرش کے حصول میں رکاوٹ پیدا ہو۔ وہ اپنے دل و دماغ کی پوری قوتوں سے اس آدرش کے حصول کے لئے عمل پر غور کر رہے تھے۔ اس مقصد کے لئے انھوں نے ایک طرف عرضی صورتحال کا تجزیہ کیا اور دوسری طرف ان مسائل کو وضاحت سے بیان کیا جن سے عہدہ بڑا ہونا اس صورتحال میں ضروری تھا یعنی ان کے دو بنیادی سوال تھے۔

پہلا سوال یہ کہ وہ کونسی صورتحال ہے جس میں ہم نفاذ اسلام کے اقدامات کرنے جا رہے ہیں۔

اور دوسرا سوال یہ کہ وہ کیا مسائل تھے جن کا تشفی بخش حل اسلام کے نفاذ کے لئے ضروری ہے۔

انہوں نے مسائل کی نشاندہی روایتی اسلام کے حوالے سے نہایت خوبی سے کی اور واضح طور پر بتایا کہ کون سے کام حکومت کے کرنے کے ہیں اور کون سے کام انفرادی طور پر ہر شہری کو کرنے چاہئیں۔ انہوں نے بتایا کہ روایتی اسلام میں فرد کا کردار کیا ہے اور اجتماعی ہیت کو کیا کردار تفویض کیا گیا ہے۔ انہوں نے مغربی انکار کے تباہ کن اثرات اور ان انکار کے نفوذ سے پیدا ہونے والی دشواریوں کو واضح کیا۔ پھر ان دشواریوں پر قابو پانے کے لئے نظام تعلیم کی رستی اور ذرائع ابلاغ کی اصلاح کی تجاویز پیش کیں۔ انہوں نے اس بات کی بھی وضاحت کی کہ اسلامی روایت جوں کی توں زندہ ہے اور اس خیال کی تردید کی کہ خلافت راشدہ کے بعد یہ روایت منقطع ہو گئی تھی۔ انہوں نے اپنے مضمون "اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ" میں مراحت سے یہ بات کہی ہے کہ مسلمانوں نے اپنی تاریخ کے ہر دور میں اپنی روایت کو محفوظ رکھا ہے۔ انہوں نے اپنے مضمون "قومی تشخص کا مسئلہ" میں قوم اور ملت کے تصور پر بڑی بلیغ اور بصیرت افروز گفتگو کی ہے اور اس کتاب کے کلیدی مضمون "اسلامی نظام اور اس کا نفاذ" میں تو مار سے متعلق مسائل کو اس طرح جامع انداز میں پیش کیا ہے کہ اس موضوع پر یہ اسی جیسی کوئی اور تحریر نظر نہیں آتی۔ اس سے بہت چلتے کہ سلیم احمد ان مسائل پر کتنی گہری نظر رکھتے تھے۔

یہی صورتحال کے معروضی تجزیے کی بات تو اس کے بارے میں سلیم احمد کے خیالات سے اختلاف کیا جاسکتا ہے اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایک عالمی صورتحال میں جس سے ہم کسی نہ کسی طرح ملنا ہیں سلیم احمد کے پیش کئے ہوئے تجزیے کسی حد تک تشبیہ تکمیل ہیں۔ ہم اس بات کی وضاحت کریں گے کہ سلیم احمد کے خیالات سے اس ضمن میں کیوں اختلاف کیا جاسکتا ہے اور یہ بھی عرض کریں گے کہ ان کے تجزیوں کو تشبیہ تکمیل کس اعتبار سے کہا جاسکتا ہے۔ لیکن پہلے یہ کہنے دیجئے کہ سلیم احمد نے بعض بے مثل تجزیے کئے ہیں مثلاً "اسلام اور دنیاوی کامیابی"۔ قوم اور

دانشور اور اسلام اور سوشلزم میں بڑے بھیرت امرور بڑیے انہوں نے لکھے ہیں اس میں جو چیزیں مذکور
اندازہ ہوتا ہے کہ تنقید کے ساتھ عقلی تجزیے کی بھی وہ بہترین صلاحیت رکھتے تھے۔ وہ تجزیہ کرنے میں بڑے
ہیباک بھی تھے۔ مثلاً اس ہی نظام کون قائم کر سکتا ہے؟ میں انہوں نے بڑی ہیباکی سے اپنی بات کہی ہے
اس مضمون میں انہوں نے ہر اس تنظیم کی اہلیت کا تجزیہ کیا ہے جو کہ اسلام کے نفاذ کی مدئی ہے لیکن حیرت کی بات یہ
ہے کہ حمايت اسلامی کا اس میں براہ راست تجزیہ نہیں کیا ہے۔ اگر وہ اس جماعت کی صلاحیت کا بھی تجزیہ کر
دیتے تو مضمون تشنہ نہ رہتا۔ اسی طرح ان کا ایک اور تجزیہ پاکستان اسلامی ریاست کیسے بننا؟ بڑا ہیباک اور
بے لاگ ہے۔ اس میں بیوروکریسی، جاگیردار طبقہ، سرمایہ دار طبقہ، متوسط طبقہ، نئی تعلیم کا پورہ نوجوان اور دیہات
کے رہنے والے سب زیر بحث آگئے ہیں۔ سلیم احمد نے کہا ہے اور کیا خوب کہا ہے کہ:

ہمارے معاشرے میں جاگیرداری کے پرانے نظام اور سرمایہ داری کے نئے نظام سے اسلام کا براہ راست
تصادف ہے اور ان نظاموں کے موجود ہوتے ہوئے ہمسپاکستان کو صحیح معنوں میں اسلامی ریاست نہیں بنا
سکتے۔

انہوں نے موجودہ تعلیمی نظام کے بارے میں کہا ہے کہ وہ ہمیں نیم مشرقی نیم مغربی نیم اسلامی اور نیم غیر اسلامی
قسم کا فرد بناتا ہے۔ یہ سب درست ہے مگر اس طرف توجہ کی بھی ضرورت تھی کہ دور جدید میں دنیا کے ترقی پذیر ممالک
بڑی طاقتوں کے زغے میں خامس کر وہ ممالک جو بیرونی قرضوں میں جکڑے ہوئے ہیں اور بیرونی امداد سے اپنی منصوبہ بندی
کا کام چلاتے ہیں یا کسی نہ کسی حد تک بیرونی امداد کا سہارا لیتے ہیں۔ بڑی طاقتیں یہ گوارا نہیں کرتیں کہ ترقی پذیر
ممالک میں کوئی ایسا فکری بارو حافی انتداب آئے جو کہ ان کے مفادات کے منافی ہو۔ اسلامی افکار براہ راست سرمایہ داری
اور سوشلزم کے مادی نظریات کے منافی ہیں اس صورت حال میں اسلامی ریاست کی تشکیل کے سلسلے میں جو ممکنہ
خطرات پیدا ہو سکتے ہیں ان کو بھی تجزیے میں شامل کر لینا ضروری تھا۔ ہم صرف اندرونی مشکلات کی زد میں نہیں بلکہ
انچو طرف حریف طاقتوں کی زد میں بھی ہیں اور ایک بہت بڑا کام کرنے کا عزم رکھتے ہیں۔ اس لئے ہم کو ان تمام امور
کا تجزیہ کرنا چاہئے جو ہمارے نئے مشکلات کا باعث بن سکتے ہیں ورنہ تجزیہ تشنہ تکمیل رہ جاتا ہے سلیم احمد نے
ایک اور مضمون "ہمارے تضادات" میں لکھا ہے کہ:

ہمارے معاشرے میں جہاں کثرت سے روزہ نماز کیا جاتا ہے وہاں دھڑلے سے رشوت ستانی
اور منافع خوری بھی کی جاتی ہے۔ پھر ہمارے معاشرے کی بد عنوانی کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:
ہماری برائیاں دینی اعتبار سے صرف اخلاقی درجے کی برائیاں ہیں۔
بظاہر یہ بات درست ہے مگر اس میں اختلاف کی گنجائش ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ اخلاقی برائیاں کیوں پیدا

میں اپنے لئے مفید نہیں پاتے۔ وہ ان کو اپنی کامیابی کی ضمانت بھی نہیں سمجھتے بلکہ یہ بات دل میں بٹھالیتے ہیں کہ اخلاقیات کی پابندی کھیا بی کی را میں محدود کر دیتی ہے۔ لہذا اخلاق و ریاست سے آزاد ہو کر وہ جب منفعت پر ٹوٹ پڑتے ہیں۔ اخلاقی اقدار پر یہ بے یقینی اس بات کا پتہ دیتی ہے کہ عقائد ایمان میں بھی کمزوری آگئی ہے۔ کیونکہ جو شخص خدا کی ہستی پر پختہ یقین رکھتا ہے اور اس کا ایمان ہے کہ دل نے دلنے کا حساب نیت کے دن اُس کو دینا ہو گا اور یہ بھی صدقِ قول سے تسلیم کرتا ہے کہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے تو وہ کبھی اخلاقی اقدار کے بارے میں بے یقینی کا رویہ اختیار نہیں کر سکتا۔ اخلاقی اقدار سے وہی بیگانہ ہو گا جس کے قلب میں ایمان کی ترکی قوت باقی نہ رہی ہو۔ دراصل معاملات و معاشرت کی ساری خوبیاں بنیادی تصور حقیقت کی ذیلی پیداوار By-products. ہوتی ہیں۔ نیت و ارادے کا خلوص ایمان کے خلوص سے پیدا ہوتا ہے اور اعمال میں

اپنا اثر ظاہر کرتا ہے۔ یہ ہو نہیں سکتا کہ ایمان و عقائد اپنی جگہ درست ہوں مگر اخلاق کی حالت ناگفتہ بہ ہو جائے۔ یہ تجزیہ محلِ نظر ہے کہ ایمان و عقائد تو قوم کے درست ہیں مگر اخلاقیات کی پابندی سے وہ معذور ہے۔ غالباً سلیم احمد کا دل اس بات کو تسلیم کرنے کو تیار نہیں تھا کہ ایمان کی حرارت لوگوں کے دلوں سے زائل ہونے لگی ہے۔ ورنہ سلیم احمد سے زیادہ کون اس بات کو سمجھتا تھا کہ معاملات و معاشرت کے جملہ رویے بنیادی تصور حقیقت کی ذیلی پیداوار By-product ہوتے ہیں۔ بہر حال ان کے تجزیوں میں کچھ باتیں ایسی ضروری ہیں جن کی بنا پر کہیں کہیں ہم ان سے اختلاف کرنا چاہتے ہیں اور کہیں کہیں یہ تجزیے ہم کو تشویش انگیز نظر آتے ہیں۔

سلیم احمد خود اختلاف رائے کا خندہ پیشانی سے استقبال کرتے تھے اور اپنے خیالات پر تنقید کو ایک نیک فال تصور کرتے تھے۔ لیکن اس بات سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ جہاں وہ مسائل کی بہترین تفہیم رکھتے تھے وہاں وہ تجزیے کی بھی بہترین صلاحیت رکھتے تھے۔ ان کے بیشتر تجزیے اس امر کا محسوس ثبوت ہیں۔ بعض تجزیوں میں ان کا انداز بہت سے شدید لگاؤ و معروضیت کو ضرور متاثر کرتا ہے لیکن اس بنیاد پر ہم ان کے تمام تجزیوں کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگا سکتے۔ یقیناً ان کے بہت سے تجزیے ایسے ہیں جن کو دیکھ کر آدمی دنگ رہ جاتا ہے۔

زیرِ نظر کتاب میں ایک مضمون "مغربی تہذیب کا مسئلہ" ہے۔ یہ مضمون ان برسے مضامین میں سے ایک ہے جو کہ ہمارے ادب میں تہذیبِ مغرب کے بارے میں لکھے گئے ہیں۔ تہذیبِ مغرب پر تنقید تو مانتے سے کراچی سٹیج ملک بہت سے مضامین میں کی گئی ہے لیکن اس مضمون کی خصوصیت یہ ہے کہ تہذیبِ مغرب

کیفیت کو اس تہذیب کی روح میں کارفرما دیکھا گیا ہے۔ اس میں اُس تضاد کا انکشاف بھی کیا گیا ہے جو کہ تہذیبِ مغرب کی روح میں موجود ہے اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ مغربی تہذیب کی روح میں جو تضاد موجود ہے وہ ہر اس مسئلے میں بھی موجود ہے جو کہ تہذیبِ مغرب نے پیدا کیا ہے۔ مغربی تہذیب کے بنیادی عوامل اور ان عوامل کی اہمیت پر یہ ایک منفرد مضمون ہے۔ اس مضمون کا مطالعہ ان لوگوں کے لئے مفید ہوگا جو کہ تہذیبِ مغرب کی روح کو سمجھنا چاہتے ہیں۔ اور ان لوگوں کے لئے بھی مفید ہوگا جو کہ اسلامی تہذیب پر مغربی تہذیب کے اثرات کو سمجھنا چاہتے ہیں کیونکہ تہذیبِ مغرب کی روح کو سمجھنے بغیر ہم اس کے اثرات کو بھی نہیں سمجھ سکتے۔ یقیناً یہ مضمون سلیم احمد کے بہترین مضامین میں سے ایک ہے۔ یہ مضمون نفاذِ اسلام کے مسئلے سے براہِ راست متعلق نہیں ہے۔ مگر اس کی ثنویت سے زیرِ نظر کتاب کی قدر و قیمت میں ضرور اضافہ ہوا ہے۔ سلیم احمد نے زیرِ نظر کتاب میں اخلاق کے بارے میں بھی ایک مختصر مگر پُر مغز اور پُر خیال مضمون لکھا ہے۔ خاص کر یہ مضمون ان لوگوں کے پڑھنے کے لئے ہے جو کہ انسان کو ایک اخلاقی وحدت قرار دینے پر مہم نظر آتے ہیں۔ اس مضمون سے بھی زیرِ نظر کتاب کی اہمیت میں اضافہ ہوا ہے۔

آخر میں ایک بات اور عرض کر دوں۔ ہم جس صورتِ حال کا تجزیہ کرتے ہیں وہ اپنی جگہ قائم و ساکن نہیں رہتی۔ حالات بدلتے جلتے ہیں اور حالات کے ساتھ تجزیے بھی بدلتے جلتے ہیں۔ لیکن اعلیٰ تجزیے یادگار بن جاتے ہیں اور تاریخ میں ان کے حوالے دیئے جلتے ہیں۔ سلیم احمد کے بیشتر تجزیے اعلیٰ نوعیت کے ہیں۔ ان کے علاوہ سلیم احمد نے جن علمی اور مذہبی مسائل پر گفتگو کی ہے وہ ایک پائدار اہمیت کے حامل ہیں۔ اہم ترین بات یہ ہے کہ سلیم احمد نے اُن رجحانات کو نہایت علمی سطح پر مسٹر دیکھا ہے جو کہ اسلامی روایت سے انحراف کی صورت میں دورِ جدید میں نمایاں ہوئے ہیں اس لئے یہ کتاب چند انحرافات پسند لوگوں کو چھوڑ کر ان تمام اہلِ دین و دانش کی توقعات کو پورا کرتی ہے جو اسلامی روایت کے حامل ہیں۔ بلاشبہ یہ ایک اہم کتاب ہے۔

(احمد علی سید)

۱۔ کتاب کا نام اور مضامین کے عنوانات سلیم احمد نے تجویز نہیں کئے ہیں بلکہ یہ کام مرتبین نے کیا ہے۔

FORGOTTEN TRUTH

The Primordial
Tradition



حقیقتِ گم گشتہ

ہشتم سمتمہ

۹۶ روپے

سہیل اکیڈمی

نام کتاب:

مصنف:

قیمت:

ناشر:

حقیقتِ گم گشتہ ایک عبوری کتاب جو مصنف کے اندر کی اس فکری کش مکش کا پتہ دیتی ہے جو مروجہ نظریات اور نظامِ فکر اور روایتی یا جاودانی فکری تناظر کے مابین خلیج کو پالنے کی ایک سعی سے عبارت ہے۔ کتاب اپنے آغاز ہی میں بہت سا مواد ایسا پیش کر دیتی ہے جو قاری پر غیر متوقع طور پر مسحور کن کونیاتی اور روحانی جہات کا دروازہ کرنے میں معاون ثابت ہوتا ہے۔

ہشتم سمتمہ نے برسوں تک اس منصب کو نبھایا ہے جو عموماً محال سمجھا جاتا ہے یعنی میساچوسٹ انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنالوجی میں تقابلِ ادیان کی تدریس ان کے ذمہ رہی ہے۔ اب وہ ہر اس چیز کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے ہیں جو ایمان بالہد کی بنیاد پر ضرب لگانے میں کسی طرح کا بھی کردار ادا کر رہی ہے۔ اس کتاب میں ہمارے سامنے وہ نصاب درجہ بدرجہ کھل کر سامنے آتا ہے جو انہوں نے اس کام کے لئے تجویز کیا ہے ایک سچے تصورِ کائنات کے لئے مابعد الطبیعیاتی بنیادیں کسی اور جگہ سے فراہم کرنے کے بعد انہوں نے اس کتاب میں ان چیزوں کو تطبیقی دینے کی کوشش کی ہے جسے عموماً ناممکن سمجھا جاتا ہے۔ ان کا یہ کام بسا ہی ہے جیسے دائرے سے مربع بنانا۔ مذاقِ زمین کو اگر چیاں اسلوب اور افکار کی کچھ ایسی مشابہتیں نظر آئیں جو ناگوار ہوں تو اسے درگزر کرنا چاہئے کہ دو دنیاؤں کو یکجا کرنے کی کوشش کرنے والے مصنفین میں یہ چیز لازمی ہے۔

سمتمہ کو پتہ ہے کہ اس کے مابقیہ ساتھی سائنسدانوں کو کسی داؤ سے زیر کیا جاسکتا ہے اور وہ اپنے دلائل اسی میدان میں پورے دھڑکتے سے پیش کرتا ہے جہاں سائنسدانوں کے پاس کوئی جواب نہیں یعنی جہاں بات قدری فیصلوں اور مادہ سے فضا حقائق کی آن پڑتی ہے اور جسے رہنے گینوں نے ہستی کے کیفیاتی قطب کی اصطلاح میں بیان کیا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ہشتم سمتمہ سائنس اور مذہب

کے درمیان چند ناگزیر مگر سطران مسدود کرتے ہیں۔
دو دنوں کا دعویٰ ہے کہ : ۱۔ اشیاء ایسی نہیں جیسی کہ نظر آتی ہیں :

۲۔ وہ جو نظر آنے کے علاوہ ہے وہ نظر آنے والے سے زیادہ ہے ، بہت ہی زیادہ :

۳۔ اس زیادہ کو معلوم کرنے کے لئے عام طریقے کافی نہیں : ۴۔ تاہم یہ موزوں

طریقوں کے استعمال سے معلوم ہو سکتا ہے : ۵۔ ان موزوں طریقوں کے لئے ریاضت

کرنا پڑتی ہے : ۶۔ اور ان کے لئے آلات کی ضرورت ہوتی ہے۔

یہ سچ ہے کہ جدید ترین سائنس مادی کائنات کی آخری حدود کی تلاش میں (عالمِ سفید اور عالمِ کبیر دونوں سٹخوں پر) ذہن کو چکرا دینے والے ایسے تسورات کا سامنا کر رہی ہے جس کے لئے اس نے ایک کمزور اصطلاح ”مقابلِ وجدان“ شہادت کا سہارا لیا ہے۔ کائنات کے ان گوشوں میں ”متوازی کیریں مل جاتی ہیں ، ایک ستارے سے دوسرے ستارے پر تو کس کے ذریعے جاری پہنچ سکتے ہیں بہ نسبت اقلیدسی خطِ مستقیم کے ، ایک پارٹیکل تقسیم ہوئے بغیر متبادل سوراخوں میں سے ایک وقت گزر جاتا ہے ، دقت سکڑ جاتا ہے پھیل جاتا ہے ، الیکٹران ایک مدار سے دوسرے مدار میں درمیانی فاصلے کو طے کئے بغیر پہنچ جاتے ہیں ، اور تقریباً روشنی کی رفتار کے مساوی رفتار سے مخالف سمتوں میں پھینکے ہوئے ذرات روشنی کی رفتار سے زیادہ رفتار میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتے۔“

”اگر ہم یہ پوچھیں کہ کیا وقت کے ساتھ الیکٹران کی جگہ تبدیل ہوتی ہے؟“

رابرٹ اوپن ہارٹ نے لکھا ہے :

”تو ہمارا جواب ہو گا نہیں۔ اگر ہم یہ پوچھیں کہ کیا الیکٹران کی جگہ مستقل رہتی ہے

تو بھی ہمارا جواب ہو گا ”نہیں۔“ اگر ہم یہ پوچھیں کہ کیا الیکٹران ساکن ہے تو ہمارا جواب ہو گا

”نہیں۔“ اگر ہم پوچھیں کہ کیا یہ حرکت میں ہے تو کچھ بھی ہمارا جواب ہو گا کہ نہیں۔

مگر تشبیہات کی اپنی حدود ہوتی ہیں اور ہم ادب سے یہ کنڈارش کرنا چاہتے ہیں کہ ”مقابلِ وجدان“

کا فلسفیانہ مترادف اب ”ناقابلِ بیان“ نہیں رہا اور اس سے زیادہ واضح تو ”انسان کا عمیق ترین لاشعور

ہے جو ”روحانی نمونوں کا منبع ہے۔ اگرچہ حقیقت کے مختلف درجات علامات کے ذریعے مربوط ہیں

تاہم درجات کے درمیان ایسی رکاوٹیں بھی پائی جاتی ہیں جہاں مشابہت کی حدود ختم ہو جاتی ہیں۔ عالم

آخرت بڑبگاہ نہیں ہے اور روحانی زندگی کے یہ خواہ کتنے ہی مضبوط روحانی قوانین یا علوم مقرر کیے جائیں

غیر مبہم طور پر اپنا اجر آپ مان کر چلنا پڑتا ہے۔

کتاب کے عنوان میں قدیمی روایت کا جو حوالہ ہے اس سے قارئین کو گھبراتا نہیں چاہیے اس اصطلاح کو ابھارنے میں مصنف کا مقصد صرف اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ جو حقائق وہ بیان کر رہے ہیں ان کا تعلق ایک ایسی جاودانی حکمت سے ہے جس کی جڑیں وقت کے آغاز تک پھیلی ہوئی ہیں مصنف کا بنیادی مقدر یہی ہے کہ ہماری موجودہ تہذیب کا تانا بانا تقریباً سارے کا سارا ان حقائق سے منہ موڑنے سے پیدا ہوا ہے۔ ان کا بیان ہے، ”مغرب جدید وہ پہلا معاشرہ ہے جس نے مادی دنیا یا عالم طبعی کو ایک در بند نظام سمجھا ہے۔ مگر اس کائنات کے دوسرے گوشوں کی سمت کھلنے والے دروازے ہوتے اسٹن سمٹھ نے جدید سائنس کو بھی ایک کونے میں جکڑ دیا وہی ہے کیونکہ ان کا خیال ہے کہ ”سائنس نہ صرف حقیقت کا انکشاف کرتی ہے بلکہ ایک نیچر کو بھی جنم دیتی ہے اور روح کی تلاش کے لیے استعارے کا کام کر سکتی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ کوئی سائنسی انکشاف دیگر کسی طبعی مظہر سے الگ تجربہ پیدا کر دے۔ مگر تجربہ تقویٰ سے مشروط ہے اور اس معاملے میں سائنس کی اجارہ داری نہیں چلتی۔ یہ بات یقینی ہے کہ ہر زمانے میں طبعی تحقیقات سے آزاد دین کا چرچا رہا ہے اور یہ بھی یقینی ہے کہ اخلاص اور تقویٰ کو انٹیم فریکس کی بجائے ایک پھول یا ایک ستارے یا ایک خانقاہ سے زیادہ متغیض ہوتا ہے اور یہ بھی یقینی ہے کہ جدید دنیاوی سائنس کے آغاز سے کوئی ایسی علامت میسر نہیں آئی جو علامت کے مابعد الطبیعیاتی علم کی مستحکم کردہ چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز کا ادراک کروا سکے۔ مہتمم سمٹھ کی تشہیر اور اسلوب کی پشت پر ایک مادیت پسند رجحان کی جھلک دکھائی دیتی ہے خصوصاً جہاں وہ عالم طبع یا عالم برزخ کے بارے میں کوئی چیز پیش کرتے ہیں۔ ایسے مقامات پر ان کا بیان مابعد الحسیاتی مظاہر سے زیادہ قریب ہو جاتا ہے۔ نسبت ایمان ثابہ کی اقلیم کے۔

یہی کتاب کا کہ درمختص ہے یہ تجویز کرتے ہوئے کہ جدید سائنس کے لیے روحانی تناظر نہ بالقوہ ایک جگہ موجود ہے مصنف نے سطحی سائنسی فہمیت کو کچھ زیادہ ہی جکڑ دیا۔ وہی تہذیب جو مغرب کی سائنسی اور علمی دنیا کا لازمی جز ہے اور یقیناً کتاب کے صفحات ایسے مصنفین کی آگاہی اور تصدیقات سے بھرے ہوئے ہیں جن کی کھوپڑی میں قدیمی روایت کے بارے میں سرے سے کوئی خیال ہی نہ ہو۔ سمٹھ کی تجویز میں ایک ایسی ذہانت بولتی ہے جس کے بارے میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں۔ مگر یہ اس وقت ہے جبکہ معلوم ہونے لگتی ہے کہ جب ان کا لہجہ موضوع کی سنگینگی اور سنجیدگی سے گواہی دیتا ہے۔

اور اس طرح وہ انہی لوگوں کی سطح پر اتر آئے ہیں جن کی ترویج دیکھنے چلے گئے۔ اس سے دوسرے ہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایسے لوگوں کو متوجہ کرنے کے لیے اس ڈھنگ سے بات کرتے ہیں تاہم پڑھنے والے کو یہ شبہ گزرتا عجیب نہیں کہ مذکورہ لوگوں کی دنیا کا کچھ حصہ مصنف میں مہربان کر گیا ہے۔

تاہم جیسا پہلے کہا جا چکا ہے، یہ ایک عبوری کتاب ہے جو دریافت اور جستجو کی گرما گرمی اور جوش میں لٹکی گئی ہے اور جو بہت سے لوگوں میں ایک ایسی تار پر ضرب لگاتی ہے جو مستقل اور دائمی اصولوں سے بے آج کی اضافیت زدہ بے شمار نظریات کے مارے ہوئے لوگوں کی انگ کی آئینہ دار ہے۔ وہ ان اصولوں کو اس کتاب میں پالیں گے۔ شاید یہ اصول یہاں خالص حالت میں نہیں تاہم اس کتاب کو پڑھنے والے کے لیے ان صفحات میں خفائی موجود ہیں اگر وہ قوت انبیاز سے بہرہ ور ہو۔

عبدالقیوم

آپ ہمارے کتابی سلسلے کا حصہ بن سکتے
ہیں مزید اس طرح کی شان دار،
مفید اور نایاب کتب کے حصول کے لئے
ہمارے ویس ایپ گروپ کو جوائن کریں

ایڈمن پینل

عبداللہ عتیق : 03478848884

صدر طاہر : 03340120123

حسنین سیالوی : 03056406067

روایت سے آپ نے حقیقی طور پر بہترین کارکردگی کی روایت قائم کر دی ہے۔۔۔۔۔ بہت مدت کے بعد اردو میں ایسا مواد پڑھنے کو ملتا ہے جس سے فکری ارتعاش پیدا ہوا۔

ڈاکٹر محمد افضل مرکزی دزیر تعلیم



اردو ادب، مذہب، فلسفہ، تاریخ اور مذہب سے متعلق علمی پس منظر سے محروم ہو کر جس سطحیت کا شکار ہو گیا ہے وہ سالہ روایت اس کے خلاف ایک خاموش احتجاج ہی نہیں اس کے ازلے کی بھی ایک موش ہے۔۔۔۔۔ یہ رسالہ نہیں نکلا جائے ایک بہت بڑی علمی روایت کا احیا ہوا ہے اور ایک ایسے دور میں جب اردو کے تمام رسالے پٹے پٹے ہونے لگے ہزار ہا کی ہونی باتیں دہرانے کے سوا کچھ نہیں کر رہے ایک حرف تازہ کی بشارت کی میثیت رکھتا ہے۔

اس کے تمام مضامین کا موضوع ایک ہی ہے، جدیدیت کی گراہیوں میں حق کا اثبات اور اس حقیقت کا اظہار جو رہتی دنیا سے آج تک تمام مستند تہذیبوں میں مشترک طور پر موجود رہی ہے۔

اس کے پس پشت ایک ایسی علمی تحریک ہے جو عالمی علم و دانش کی تاریخ میں نشاۃ ثانیہ سے کم اہمیت نہیں رکھتی۔۔۔۔۔ (روایت) ہر اس شخص کیلئے ایک تاریخی دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے جو اس بین الاقوامی تحریک کو سمجھنا اور اس کے بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے۔

سلیم احمد (حریت)



یہ ایسی شخصیتیں ہیں جنہوں نے پرانی علمی روایتوں میں سفر کیا ہے، نئی علمی روایت کو جانا بچا ہے، ایسویں صدی کے علمی شعور کو اپنے شعور میں جذب کیا ہے، اس شعور کے ساتھ انہوں نے اسلامی فکر کو اپنا لیا ہے اور حیات و کائنات کے بارے میں آج کے انسان کے مسائل کے بارے میں ادب، آرٹ اور مذہب کے معاملات کے بارے میں، مابعد الطبیعیاتی سوالات کے بارے میں غور و فکر کیا ہے۔ یہ مصرعہ فر کے اسلامی حکمران ہیں۔ ان سے یہ رسالہ جس طرح استفادہ کرنے پر آمنا نظر آتا ہے اس سے لگتا ہے کہ یہ رسالہ ہماری فکری زندگی میں قابل قدر فریضہ انعام دے سکے گا۔

انقطار حسین (شرق)



اس فوجی میں ایسی تحریروں کی گنتی کی گئی ہیں جو زندگی کے بنیادی مسائل پر غور و فکر کی دعوت دیتی ہیں۔ جدیدیت میں مذہب کی معنویت کو جاگرتی ہیں نیز روایت اور جدیدیت کو اور ہر ایک کے باہمی تعلق کو سمجھنے میں مدد دیتی ہیں۔ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اردو میں اپنی نوعیت کا واحد شہرہ ہے جو زندگی کے بہت سے مسائل کو سمجھنے کی راہ ہموار کرتا ہے۔ محمد اسلمی نے روایت، شائع کر کے ایک نئے جہان معنی کے دروا کر دیئے ہیں۔

مشفق خواجہ (جسارت)



(مجموعہ رسالوں کے) اس پورے سو سالہ سفر میں روایت لاہور کے پیسے پرپے نے جس طرح پاکستان کے علمی اور ادبی حلقوں کے ساتھ ساتھ مقبول اور ادب کے حلقوں کو بھی اپنی طرف متوجہ کر لیا ہے اس کی مثال اس سے قبل نظر نہیں آتی۔۔۔۔۔ پاکستان کی علمی فضا کی موجودہ کساد بازاری میں اتنے اعلیٰ

”یہ صرف تصوف اور دینی موضوعات اور مسائل کی اعلیٰ ترین سطح کو نہیں چھو تا بلکہ اس کے ساتھ یہ ایک اعلیٰ درجے کے ادبی رویے کے ساتھ پاکستان کی روحانی، علمی امداد، بصیرت کی مجموعی دستاویز بن جاتا ہے اور یقیناً ایسا نیکو عمل اور اچھوتا تجربہ ہے جو اس انداز سے پہلے سامنے نہیں آیا تھا۔“

”روایت“ ذہن کی تمام اہمیتوں اور سوالات کو پہلی بار اردو میں متعارف کرواتا ہے۔“

○

شمیم احمد (نیادور)

ادبی دنیا میں روایت ایک ایسا رسالہ ہے جس نے ادب کے حوالے سے فکری تاریخ و تہذیب کو ایک تازہ روشنی مہیا کرنے کی کوشش کی ہے جو روشنی کے پرانے سرچشموں سے جھڑی ہوئی ہے۔ روایت اگر باقاعدہ ہو سکتا تو ہمارے ادبی منظر نامے میں ایسی بند بیوں کا امکان بھی ہے جو پورے منظر نامے کو اور کا اور کر دیں :

روایت "پاکستان کا واحد فکری جملہ ہے۔۔۔۔۔ اس کا اجرا قارئین اور مصنفین دونوں کیلئے خوشخبری ہے۔ اگر اس ایسا گردہ ہمارے درمیان
 فعال رہا اور افکار و تصورات اور خیالات و اظہار کا یہ دھارا جاری رہا تو صبح کی مہتابی دور نہیں۔

معاصر اردو فکر و ادب کا سنگ میل: "..... اردو فکر و ادب کے ذخیرہ میں ایسا وسیع رسالہ نہ پایا ہے....."

میرے خیال میں یہ رسالہ ہمارے زمانے میں اردو ادب کے سب سے تخلیقی اور فکر افروز نمونے میں شمار ہوتا ہے۔۔۔۔۔ آپ نے اس کے رفقاء نے یہ رسالہ چھاپ کر اردو ادب کی بڑی خدمت انجام دی ہے۔ آپ اور آپ کے ساتھی ہمارے شکریے کے مستحق ہیں اس خدمت کے لئے جو آپ نے ہمارے ملک کو اس عمدہ کی نعمت سے روشناس کروانے کے لئے انجام دی جس میں ہم سانس لے رہے ہیں۔

○ اے کے بروہی

۳۔ ادبیات اور تاریخ

Science and Civilization in Islam



Sayed Hossein Nasr

مسلمانوں کی سائنس اور تہذیب
حسین نصر

۱۳۰- روپے
سمیل اکیڈمی

نام کتاب :
مصنف :
قیمت :
ناشر :

اس کتاب کے مصنف بین الاقوامی شہرت کے مالک ایرانی سکالر سید حسین نصر ہیں۔ گزشتہ دس پندرہ برسوں میں انہوں نے جو کچھ کتابوں اور مقالوں کی شکل میں لکھا ہے اس میں موضوعاتی تنوع، عمیق فکر اور وسعت نظر کا احساس ہوتا ہے۔ اب تو وہ زیادہ تر تصوف اور اسلامی فلسفہ کے مختلف پہلوؤں پر لکھ رہے ہیں لیکن انہوں نے اپنی علمی زندگی کا آغاز ایک مؤرخ سائنس کی حیثیت سے کیا۔ انہوں نے میساچوسٹس انسٹیٹیوٹ آف ٹیکنالوجی سے گریجویشن کی اور پھر ۱۹۵۸ء میں ہارورڈ یونیورسٹی سے تاریخ سائنس کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کی۔ زیر نظر کتاب سید حسین نصر کے اسی دور زندگی کا ایک یادگار علمی کارنامہ ہے۔

یہ کتاب تیرہ ابواب پر مشتمل ہے اور ان میں جن موضوعات کو زیر بحث لایا گیا ہے، وہ کونیات، علم کائنات، اجرام فضاء، طبیعیات، ریاضیات، فلکیات، طب، الیکیمیا کے مغرب پر اثرات، اسلام میں تقسیم علم، تدریس علوم کے ابتدائی ادراعی سطح کے ادارے، رصدگاہیں، شفا خانے اور

ابن ابی شیم، ابیوردنی، ابن سینیاء، ابن رشد، الخوارزمی، عمر خیام، رازی، جابر بن حیان اور الغزالی کی خدمات کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔

مغرب کے مؤرخین سائنس نے مسلمانوں کی سائنسی خدمات کا بہت کم اعتراف کیا ہے اور یہی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس میدان میں مسلمانوں نے جو کارنامے سرانجام دیے وہ یونانی علماء کے سربسین کا نتیجہ تھا۔ سید حسین نصر بھی یونانی علماء کی اس اٹھ پڑیمہی کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ ان علماء کے حوالے سے مسلمانوں کا ایک اپنا مخصوص ردیہ ہے اور یونانی علماء سے مسلمانوں نے جو استفادہ کیا ہے وہ اسی ردیے کا حصہ ہے، اس سے الگ کوئی چیز نہیں۔ اس ضمن میں مسلمانوں نے اخذ و ترک سے کام لیا جو یونانی علماء اس مخصوص ردیے سے مطابقت رکھتے تھے۔ انہیں مسلمانوں نے قابل توجہ سمجھا اور جو اس سے متحارب تھے ان کو اٹھ تک نہیں لگایا۔ اخذ و ترک کا یہی طریق مسلمانوں نے ایک ہی علم کے مستحسن اور غیر مستحسن پہلوؤں کے متعلق بھی اختیار کیا۔ اس کے علاوہ صاحب کتاب اس بنیادی بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ سہلہ اسلامی علماء و فنون کی بنیاد اسلام کا تصور وحدانیت اور اس پر پختہ ایمان ہے۔ یہ اسلام کا مرکزی تصور ہے اور اسلام کے تمام سائنسی، فنی اور تہذیبی مناسبات اس تصور کی جلوہ گری ہے۔ اسی کے ساتھ ذریعہ نظر کتاب میں یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ سائنس اور تہذیب و تمدن اسلام سے الگ کوئی چیز نہیں اور اسلام کے اساسی عقائد و تعبہات کی تفہیم کے بغیر ان کو سمجھنا مشکل ہے۔

متذکرہ بالا کتاب میں انہی بنیادی باتوں کی روشنی میں اسلام میں سائنسی علوم اور اس کے تہذیبی کارناموں پر مفصل اور علمی انداز سے اظہار خیال کیا گیا ہے۔

نام کتاب : نامے جو مرے نام آئے
 مرتبہ : مصطفیٰ راہی
 قیمت : ۲۸ روپے
 ناشر : اشاعت ادب - راولپنڈی

الفیہ کی ایک "معصوم اور پاکباز" خاتون کو انگوٹھیاں جمع کرنے کا بڑا شوق تھا۔ بس مشکل یہ تھی کہ ایک جتن چڑیس کھٹے ان پر پہرہ دیا کرتا تھا۔ مگر چور چور سے جانے ہیرا پیری سے نہیں جاتا۔ موسونہ کو جب بھی موقع ملتا اور کوئی ہتھتے چڑھتا تو وہ جتن کو ٹٹا کر تر یا چرتہ دکھا کر یاد را دھکا کر اپنا شوق پورا کر لیا کرتی تھیں اور چہرہ نشانی کے طور پر انگوٹھی اتروا لیا کرتی تھیں اور اس طرح بقول راوی انہوں نے بے شمار انگوٹھیاں جمع کر لی تھیں۔ اسی روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے ہمارے نظیر صدیقی صاحب نے سوالات اور اخلاقیات کے بن سے ڈرا دھکی کر بہت سے ادیبوں، شاعروں اور دانشوروں کی انگوٹھیاں، معاف کیجئے گا خطوط، جمع کئے ہیں جو اس وقت ہمارے سامنے ہیں۔ عنوان ہے: "نامے جو مرے نام آئے" (نظیر صدیقی کے نام معاصرین اور قارئین کے خطوط) اس کتاب کو نظیر صدیقی کے ایک نخلص دوست مصطفیٰ راہی صاحب نے شائع کیا ہے۔ لیکن اس کے جملہ حقوق نظیر صدیقی کے نام محفوظ ہیں۔ اس میں ۷۲ افراد کے خطوط شامل ہیں۔ خواتین کی تعداد بہت کم ہے۔ منفرد شاعرہ پروین شاکر کا ایک خط بھی شامل اشاعت نہیں ہے جس پر حیرت کیا جانا، بیان ہو گا۔ البتہ کسی گناہنا خون کا خط (۷۴-م) کے نام سے ہے جو خاصا دلچسپ اور مزیدار ہے۔ یوں تو ۷۲ کی تعداد بھی کم نہیں ہے لیکن اگر سچری پوری ہو جاتی تو زیادہ اچھا ہوتا۔ خیر یا رزندہ صحبت، باقی۔ خود بقول نظیر صدیقی ان کے پاس بے شمار خط ابھی محفوظ ہیں اور نام لکھنے والوں کے خطوط وہ اس مجموعہ میں شامل نہیں کر سکے ہیں اس لئے دوسرے مجموعے کا انتظار کیا جاسکتا ہے۔

نظیر صدیقی صاحب کی تحریروں سے جہاں ان کے وسیع مطالعہ، غور و فکر اور لکھنے پڑھنے کی سچی لگن کا اندازہ ہوتا ہے وہیں ان کے نام اتنے بے شمار خطوط سے ان کے وسیع تعلقات اور دیگر دلچسپیوں کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ ان کی خلود کتابت نہ صرف ادیبوں، شاعروں اور دانشوروں سے رہی ہے بلکہ پر دنیاویوں والی چاندلوں، جوں اور ریاست دانوں سے بھی رہی ہے۔ صدیقی صاحب کا ادب سے ذوق و شوق

کی نسل میں ہی سہی کچھ نہ کچھ لکھنے پر بار بار مجبور کیا ہے جن کے پاس نہ تو اتنی فرصت تھی اور نہ ہی غائبانہ صلاحیت۔ اور یہ سب باتیں نظیر صدیقی کے حق میں جاتی ہیں اور نہ صرف اپنی شخصیت بلکہ ادب سے بھی ان کے خلوص اور دلچسپی کو ظاہر کرتی ہیں۔

نظیر صدیقی صاحب کو اپنے خطوط اور اپنی دیگر تحریریں میں سوالات، اٹھانے کا بڑا شوق ہے۔ اس پر مجھے یاد آیا ایک زمانے میں امتحانات میں آتا تھا کوئی سے دس سوال کیجئے۔ ایک کچھ زیادہ ہی ذہین طالب علم تھا جو دس سوال کرنے کے بجائے پورے پچاس سوال کر آیا۔ سوال نمبر ۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵ — سوال نمبر ۵۰؟ اور اس طرح اسی نے ممتحن سے پورے پچاس سوال الٹے کر لئے۔ خیر اسی بے چارے طالب علم کو تو فیصل ہونا ہی تھا مگر اس دن سے امتحانی پر چل میں آنے لگا کہ کوئی سے دس سوالوں کے جواب لکھے یا دس سوال حل کیجئے۔ نظیر صدیقی صاحب کے سوالات کی بوجھاڑ سے مجھے شبہ کیا یقین ہو چکا ہے کہ وہ فیصل ہونے والے ذہین طالب علم ہی رہے ہوں گے۔ خیر یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا۔ کہنے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ بعض سوالوں کا کوئی جواب نہیں ہونا یا بعض سوالوں کا جواب خارج میں نہیں اپنے باطن میں تلاش کرنا چاہئے۔

خطوط کے اس مجموعے میں سب سے زیادہ تعداد سلیم احمد مرحوم کے خطوط کی ہے۔ ان خطوط میں سلیم احمد نے اپنی ادبی اور فکری زندگی کے بعض نہایت اہم گوشوں پر روشنی ڈالی ہے اور زندہ اور حقیقی آدمی کی غیر مسائل کو محسوس کیا ان پر سوچا اور اپنے خیالات کا اظہار پوری وضاحت اور جرأت کے ساتھ کیا ہے۔ بکاش سلیم احمد کے وہ اہم خطوط بھی مل جائیں اور شائع ہو سکیں جن کا ذکر نظیر صدیقی صاحب نے اپنے دیباچہ میں کیا ہے۔ منسلک نظیر صدیقی صاحب واحد آدمی ہیں جن سے سلیم احمد مرحوم کی خط و کتابت اتنے طویل عرصہ تک مستقر رہی ہے۔ اور اس کی داد سلیم احمد مرحوم سے زیادہ نظیر صدیقی کو دینی چاہئے۔ داد تو خیر محمد طفیل اور شمس الرحمن فاروقی کو بھی دینی چاہئے کہ ان حضرات کے ذریعے سے حسب ترتیب فراق گورکھپوری اور محمد حسن عسکری کے نہایت اہم خطوط اپنے اصل مکتوب ایہ تک یا تو پہنچ گئے یا پہنچ جائیں گے۔ بہر حال ہمیں درمیانی واسطوں کا بھی ممنون ہونا چاہئے۔

کسی نوجوان شاعر نے رکے کو کچھ خطوط لکھے تھے جن کے جواب میں رکے نے فن اور زندگی پر بمثال اور بصیرت افروز روشنی ڈالی تھی۔ جب اس نوجوان نے ان خطوط کو شائع کیا تو رکے سے اپنی خط و کتابت کا سرسری پس منظر ملتے ہوئے یہ لکھا تھا کہ خیر یہ سب باتیں تو فیرا ہم ہیں اصل چیز تو رکے کے خطوط ہیں۔

لیکن ہمارے نظریہ صدیقی بھلا کب خاموش رہنے والے تھے۔ وہ نہ صرف درمیان میں بولے ہیں بلکہ چیخ چیخ کر بولے ہیں۔ ان کے حواشی اور نوٹس وغیرہ اور دیباچہ انہیں چیخوں اور بے جا مداخلت کے ذیل میں آتے ہیں۔ اور پھر ان کی سب سے ہونک چیخ تو کتاب کے سرورق پر ان کی تصویر کی صورت میں گونج رہی ہے۔

میری طرح شاید اور لوگوں کو بھی تعجب ہو کہ اتنے بہت سے مکتوب نگاروں میں فراق گورکھپوری جیسا بڑا اور اہم نام کیسے چھوٹ گیا۔ تو اس سلسلے میں آپ مایوس نہ ہوں۔ وہ نہیں تو انہوں کا بھائی تھی۔ صفحہ ۲۸۵ پر کسی نظام صدیقی صاحب کا مکتوب ہے جس میں انہوں نے نظریہ صدیقی کی تحریروں اور تصویر دونوں پر فراق صاحب کی طرف سے مطلوبہ تبصرہ Indirectly پہنچا دیا ہے۔ اب اس مکتوب کی تردید کے لئے فراق تو دوبارہ اس دنیا میں واپس آنے سے رہے۔ نظام صدیقی صاحب واقعی اگر ہیں تو خدا انہیں خوش رکھے اور نظر بد سے بچائے۔

نظریہ صدیقی صاحب نے خطوط کے اس مجموعہ میں اکثر جگہوں پر کسی برطانوی ادیب کو لن ولس کا ذکر بڑے والمانہ انداز میں فرمایا ہے جن سے موصوف کی درستی اور خط و کتابت بھی رہی ہے۔ (اس خط و کتابت میں سے دو ایک خطوط کو لن ولس کے بھی ساتھ ہی شائع کر دیئے جلتے تو کیا مضائقہ تھا)۔ اب مجھے پتہ نہیں کہ یہ صاحب وہی ہیں جن کے بارے میں ۱۹۵۸ء میں محمد حسن عسکری صاحب نے لکھا تھا کہ انگلستان میں کو لن ولس اور ہارلڈ جیسے بیس بیس برس کے لڑکے آجکل پیغمبری کا دعویٰ کر رہے ہیں اور اسے انہوں نے اس زمانے کی جذباتی اور روحانی بے ماگی کا نام دیا تھا۔ یا یہ کوئی دوسرے صاحب ہیں؟

بیکر مانوں بات کو ٹھہرایا میں دوسرے جنے بولیں

آخری بات یہ کہ اس مجموعہ میں بھرتی کے رسمی خطوط کے علاوہ بہت سے اہم خطوط بھی شامل ہیں جن سے بصیرت اور آگہی حاصل ہوتی ہے۔ البتہ خطوط کے اس مجموعہ کا نام کچھ اچھا نہیں لگا، اس سے بہتر نام تو "شہرت کی خاطر" ہو سکتا تھا۔ مگر یہ نام تو نظریہ صدیقی صاحب اپنی کسی پہلی کتاب کا رکھ چکے ہیں۔

ماہتی پھرے گاؤں گاؤں۔ جس کا ماتھی اسکا ناؤں

(معین الدین احمد)



نام کتاب : مآثر عالمگیری
مصنف : ساقی مستعد خاں
مترجم : جادوناٹھ
قیمت : ۱۱۰
ناشر : سمیل اکیڈمی

منلوں کے دور میں متعدد تاریخی کتب تالیف ہوئیں اور ان میں کسی نہ کسی بادشاہ کے مہم حکومت کے حالات و واقعات کو قلمبند کیا گیا ہے۔ منلو حکمرانوں نے اپنے زیر نگین علاقوں سے معلومات کی فراہمی کیلئے خصوصی انتظامات کر رکھے تھے۔ ہر علاقے میں سلطنت کے مقرر کردہ افراد موجود تھے جو مرکز کو دہان کے حالات سے تحریری طور پر آگاہ کرتے رہتے تھے۔ یہ تمام تفصیلات سلطنت کے دستاویز خانہ میں محفوظ کر لی جاتی تھیں اور جب کبھی کوئی تاریخ مرتب کی جاتی تھی تو اسی دستاویز خانہ کے وثائق نویس ان دستاویزات سے مدد لیتے تھے اور بادشاہ وقت کی اجازت کے بعد یہ تاریخ حتمی شکل اختیار کر لیتی تھی۔ اس پہلو سے دیکھا جائے تو دور مغلیہ کی تمام تاریخیں حکومتی موقف ہی کی ترجمان ہیں اور ان کی بنیاد حکومت کے مقرر کردہ افراد کی فراہم کردہ رپورٹوں پر رکھی گئی ہے۔ ایسی ہی تاریخوں میں ایک "مآثر عالمگیری" بھی ہے جس میں اورنگزیب عالمگیر (دور حکومت ۱۶۵۸ء — ۱۷۰۷ء) کے دور میں پیش آنے والے واقعات تحریر کئے گئے ہیں۔ "مآثر عالمگیری" اورنگزیب عالمگیر کی وفات (۱۷۰۷ء) کے چار سال بعد یعنی ۱۱۷۱ھ میں مکمل ہوئی۔ اس میں دور عالمگیری کے پچیس سال (۱۶۵۸ء — ۱۶۹۸ء) کے واقعات مرزا محمد کاظم کی تاریخ امروہو "عالمگیر نامہ" (مطبوعہ کلکتہ ۱۸۶۵ء — ۱۸۷۳ء) سے لئے گئے ہیں۔ اس کے بعد کے تمام تر حالات مؤلف کے اپنے تحریر کردہ ہیں۔

یہ تاریخ عالمگیر کے سینن جلوس کے مطابق لکھی گئی ہے یعنی جس سلسلہ جلوس میں جہد واقعات ہوئے ان کا اسی سلسلہ کے تحت ذکر کیا گیا ہے۔ مؤرخ نے اپنی توجہ زیادہ تر تاریخی واقعات پر مرکوز رکھی ہے اور ان کی تفصیلات سے احتراز کیا ہے۔ اس اختصار سے بعض اوقات یہ تاریخ مختلف اشخاص کے ناموں کی فہرست معلوم ہوتی ہے اور قاری کو پڑھتے ہوئے الجھن سی محسوس کرتا ہے۔ علاوہ ازیں اس تاریخ کا انداز بیان خاصا ادق ہے۔ مقفی اور مسجع عبارات کی وجہ سے یہ تاریخ مزید بوجھل ہو گئی ہے لیکن کہیں کہیں تاریخ نگار نے اسے دلچسپ بنانے کی بھی کوشش کی ہے اور یہ دلچسپی ان حصوں میں زیادہ

پہلے جانے والے دور کے اپنے راجی سادہت بیان سے ہیں۔ اس دور کے جوتہ جوتہ کی برآمد
کے باوجود یہ تاریخ دور مالگیری کے اہم مصادر میں سے ہے اور اس میں ایسی کارآمد معلومات درج ہیں
جو اس دور کی کسی اور تاریخ میں نہیں ملتی۔

اسی تاریخ کا مؤلف ساقی مستند خان ہے۔ مالگیر کا ایک قریبی ملازم بختاورد خان اس کا مرپرست
تھا۔ بختاورد خان جب اپنی تاریخ "مرآت العالم" قلمبند کر رہا تھا تو مستند خان بھی اس کا رفیق کار تھا۔
ان دنوں بعد اس نے حکومت کی ملازمت اختیار کر لی اور نتائج نگار، مشرف نقاش خانہ، مشرف خواصاں اور
منشی نظارت کے عہدوں پر فائز رہا۔ بہادر شاہ اول کے دور میں مستند خان نے اپنے سرپرست
منایت اللہ خان کی سرانسی پر یہ تاریخ مرتب کی۔ مستند خان نے ۵۷ سال کی عمر میں ۱۷۲۲ء میں انتقال
کیا۔

معروف مؤرخ سر جادونا تھ سرکار نے "ماثر مالگیری" کے فارسی متن کو انگریزی میں منتقل کیا۔ مترجم
نے عام فہم اور سلیس زبان میں ترجمہ کیا ہے اور اس کے غیر ضروری اور ادق حصوں کو یا تو حذف کر دیا ہے
یا انہیں اختصار کے ساتھ پیش کیا ہے۔ جہاں ضروری تھا وہاں حواشی بھی دیئے گئے ہیں اور آخر میں متن
میں استعمال ہونے والے اصطلاحات، وغیرہ کی فہرست دی ہے۔

نام کتاب _____ عجائبات فرنگ

مصنف _____ یوسف خاں کبل پوش

مرتب _____ پروفیسر تحسین فراقی

ناشر _____ مکتبہ نئی سٹریٹ متصل چوک اردو بازار لاہور

عجائبات فرنگ ان چند ناموں میں شمار ہوتا ہے جس کے مطالعہ سے ہمیں انیسویں صدی کے انگلستان کے حالات سے آگاہی ہوتی ہے یہ وہ دور تھا جب انگلستان کے اقتدار کا سورج نہیں ڈوبتا تھا اور یہ تہذیب اپنے کمال تک پہنچی ہوئی تھی اس عہد کے انگلستان کو ایک ہندوستانی مسلمان نے کس اشتیاق اور استعجاب کے ساتھ دیکھا ایک اور روزگار واقعہ ہے اور اس سفرنامہ کے مطالعہ سے بھی اس مرغوب ذہن کا بخوبی پتہ چلتا ہے جو انگلستان کی تعریف و توصیف میں رطب اللسان ہے اس سفرنامہ سے صرف انگلستان کے حالات کا ہی پتہ نہیں چلتا بلکہ راتے کے ان تمام ممالک کے احوال سے آگاہی ہوتی ہے جو بحری سفر کے دوران راتے میں آئے مثلاً مصر کی طوائف الملوکی لونڈیوں کی خرید و فروخت اور بادشاہ وقت کی عیش و عشرت سے بھی واقفیت ہوتی ہے کہ خلافت کے زوال کے بعد وہاں کے لوگوں پر کیا کیا تیا تریاں ٹوٹیں سفرنامہ نگار کے اسلوب نگارش سے اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ اٹھارویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے شروع میں اردو زبان خود ارتقائی لحاظ سے کہاں تھی اور انگریزی دور کے ساتھ اور آزادی کے بعد اس کا تدریجی ارتقاء کس رفتار اور نہج پر ہوا ہے۔

یوسف خاں کبل پوش کا اندازہ بیان یہ اور استغنا میہ ہے اور کسی قدر سطحی اور اس بات کی بھی اس سے غماخی ہوتی ہے کہ یوسف خاں کبل پوش کا علمی مرتبہ کیا تھا یہ بات یقینی طور پر کہی جاسکتی ہے کہ وہ ایک اوسط درجے کا پڑھا لکھا شخص تھا اور واقعات یا مقامات اور سماجی تہذیبی و ثقافتی تبدیلیوں اور حالات کا گہرے شعور کے ساتھ مشاہدہ اور تجزیہ کرنے کی اہلیت سے محروم تھا تاہم منظر نگاری، واقعہ کی جزئیات بیان کرنے میں اسے کسی حد تک دسترس حاصل تھی۔ اور اس نے اپنے سفرنامہ میں ان باتوں کو کافی حد تک پیش نظر رکھا ہے۔

عجائبات فرنگ کا سفرناموں میں مقام کیا ہے؟ اس کے بارے میں فاضل مرتب پروفیسر تحسین فراقی اور پروفیسر نامور محقق محمد اکرام چغتائی نے مفصل گفتگو کی ہے اور دونوں کی تحقیق لائق مطالعہ ہے اور اس بات کی شدت ملتی ہے کہ انہوں نے اس سلسلے میں خاصی محنت کی ہے۔ اگر یوسف کبل پوش کو اردو کا پہلا سفرنامہ نگار نہ ہی تسلیم کیا جائے تو

بھی یہ تو ماننا ہی ہوگا کہ یوسف قبل پوسٹس ان چند اولین سفرنامہ نگاروں میں سے ہے جس کے سبب یہ نام پاکستان سے بھی آشنا کیا اور اردو میں سفرنامہ نگاری کی روایت کو مستحکم کیا جس سے ارتقا پا کر اردو میں سفرنامہ نگاری کی روایت پر وہ ان چھ طبعی چٹا پڑا اس وقت اردو میں سفرنامہ نگاری ایک بہت بڑی صنف بن چکی ہے اور قیام پاکستان کے بعد خصوصاً ساٹھ، ستر اور اسی کے دہے میں اردو زبان میں متعدد سفرنامے لکھے گئے ہیں۔ تاہم اردو میں سفرنامہ نگاری کی صنف ابھی اپنے ابتدائی دور میں ہے اور اردو سفرناموں کی فنی اور تحقیقی وقعت کا تعین ہونا باقی ہے۔ عجائبات فرنگ کے مقدمہ کو اس سلسلے میں ایک اہم کاوش قرار دیا جاسکتا ہے کہ اس میں اردو سفرناموں کا کسی حد تک تنقیدی مطالعہ کیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے تحسین فراقی نے تنقید کی ایک نئی جہت کی طرف قدم بڑھایا ہے۔

۱۹۸۴ء کے ادبی مجادلوں میں عجائبات فرنگ کو بڑا نمایاں مقام حاصل ہے ان دنوں راقم روزنامہ نولے وقت کے ادبی ایڈیٹر کا انچارج تھا چنانچہ وہ ان مباحث کا براہ راست قاری تھا جو پروفیسر تحسین فراقی اور ڈاکٹر مظفر عباس کے مرتب کردہ عجائبات فرنگ کے سلسلے میں ہوئے۔ دونوں مرتبین کو اولیت کا دعویٰ تھا۔ اور شاید اب بھی ہے۔ تاہم ہمارا خیال ان مباحث کے مطالعہ کے بعد یہ ہے کہ ڈاکٹر مظفر عباس نے عجائبات فرنگ پر کام کا آغاز پہلے شروع کیا مگر پروفیسر تحسین فراقی کی کتاب پہلے طبع ہو کر منظر عام پر آئی اور ڈاکٹر مظفر عباس نے جب سنا کہ تحسین فراقی بھی اس پر کام کر رہے ہیں تو انہوں نے بھی یہ کتاب جلد منظر عام پر لانے کا جتن کیا تاہم دونوں محققوں نے علیحدہ علیحدہ کام کیا اور یہ عجائبات فرنگ کے مصنف کی خوش بختی ہے کہ اس پر دونوں محققوں نے کام کیا۔ دونوں مرتبین کے عجائبات فرنگ کو دیکھنے کے بعد ایک بات بلاخوف تردید یہ بھی کہی جاسکتی ہے کہ پروفیسر تحسین فراقی نے نہ صرف کتاب مرتب کرنے میں بڑی جگر کا دی ہے کام کیا ہے بلکہ اپنے مقدمہ کو علمی اور تحقیقی بنا کر عجائبات فرنگ کو بھی ایک اہم دستاویز بنا دیا ہے۔ تاہم ڈاکٹر مظفر عباس کی کوشش بھی اپنی جگہ قابلِ مد ستائش ہے۔

ڈاکٹر وحید عسکری